العقلاني

2

يناير 2015

من أجل ترسيخ رؤية عقلانية وقيم أخلاقية إنسانية

في الذكرى الثلاثين لإعدام محمود محمد طه



مركز الدراسات النقدية للأديان

العقلاني

مجلة غير دورية تُعنى بترسيخ رؤية عقلانية وقيم أخلاقية إنسانية

ISSN: 2054–5193

تصدر عن مركز الدراسات النقدية للأديان، لندن

المدير المسئول: محمد محمود

المراسلات باسم المركز:

contact@criticalcentre.org

- المواد المنشورة تعبّر عن آراء أصحابها.
- يُشترط في المساهمات التي تصلنا ألا يكون قد سبق نشرها.
- لا تُراجع المجلة بشأن المساهمات التي تصلها من غير طلب منها، ولا تلتزم المجلة بإعادة هذه المساهمات لأصحابها.
- يُسمح بإعادة نشر واقتباس ما يرد في المجلة من مواد بشرط الإشارة للمصدر.

قواعد الكتابة للمجلة

يُرجى مراعاة القواعد التالية عند بعث المواد للمجلة:

1. أن يكـون حجـم المـادة مـا بـين 4000 و 6000 كلمـة وفي حالـة تجـاوز ذلـك لابـد مـن الاتفـاق المسـبّق مـع إدارة التحريـر.

2. صفّ المادة إلكترونيا باستخدام برنامج ورد (Word).

3. استخدام الأرقام العربية بدلا من الأرقام الهندية.

4. اسـتخدام علامـة اقتبـاس ثنائيـة عنـد اقتبـاس نـص: ” ... النـص المقتبـس ... “.

5. وضـع رقـم الاقتبـاس بعـد علامـة الاقتبـاس النهائيـة مـن غـير مسـافة وبـدون قوسـين: ” ... النـص المقتبـس ... “[2] مواصلـة النـص ...

6. وضـع الهوامـش والملاحظـات المرقّمـة في آخـر المـادة وليـس في أسـفل كل صفحـة منهـا. توضـع الهوامـش تحـت كلمـة **هوامـش** (بالخـط العريـض) وتظهـر كعنـوان جانبـي عـلى اليمـين.

7. وضع المراجع وفق الترتيب الآتي:

اسـم المؤلـف كامـلا (مـن غـير لقـب علمـي مثـل دكتـور أو بروفيـسر)، **عنـوان المرجـع** (بالخـط العريـض) (مـكان النـشر: النـاشر، سـنة النـشر، الطبعـة (مـن الطبعـة الثانية فلاحقـا))، رقـم الصفحـة (ص 20 أو ص 20–25).

8. إذا تكرّر المرجع مباشرة يظهر تحت: المرجع نفسه، رقم الصفحة.

9. إذا تكـرّر المرجـع لاحقـا يوضـع اسـم المؤلـف الأخـير، ثـم **العنـوان** بالخـط العريـض، يتبعـه رقـم الصفحـة.

10. إرفاق تعريف قصير بالمؤلف لا يتجاوز الخمسين كلمة.

العقلاني

العدد 2
يناير 2015

المحتويات

العقلاني

العدد 2
يناير 2015

المساهمون

محمد محمود أكاديمي وباحث سوداني. تشمل اهتماماته البحثية الظاهرة الدينية بتجلياتها النصّية. صدر له عام 2013 كتاب **نبوة محمد: التاريخ والصناعة** عن مركز الدراسات النقدية للأديان.

حيدر إبراهيم علي حاصل على الدكتوراة في العلوم الاجتماعية من جامعة فرانكفورت. عمل في عدد من الجامعات السودانية والعربية. مدير مركز الدراسات السودانية ورئيس تحرير مجلة **كتابات سودانية**. ألّف عددا من الكتب منها **أزمة الإسلام السياسي، لاهوت التحرير، سوسيولوجية الفتوى، سقوط المشروع الحضاري، التجديد عند الصادق المهدي، الأمنوقراطية، مراجعات الإسلاميين** وغيرها. قام بتحرير عدد من الكتب.

آمال قرامي أستاذة دكتورة وأستاذة الإسلاميات ودراسات النوع الاجتماعي/ الجندر بالجامعة التونسية بمنوبة. لها عديد المؤلفات منها **قضية الردة في الفكر الإسلامي، الإسلام الآسيوي، الاختلاف بين الجنسين في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية**، وأكثر من 45 مقالا بلغات مختلفة. كاتبة في عديد المواقع والصحف كجريدة **المغرب** التونسية وصحيفة **الشروق** المصرية. عضوة في عديد المنظمات والهيئات العلمية بتونس وخارجها.

دانيال بالز (Daniel Pals) أستاذ جامعي أمريكي. تشمل اهتماماته التاريخ الأوربي والأمريكي الديني المعاصر، وتاريخ المواجهة بين العلم والدين، وطبيعة التفسير في الدين والتاريخ والعلوم الإنسانية.

في الذكرى الثلاثين

لإعدام محمود محمد طه

1985-2015

كان يوم الجمعة 18 يناير 1985 من أثقل الأيام حزنا في تاريخ السودان الحديث.

منذ انبلاج خيوط الفجر الأولى شَخَص الناس بقلوب واجفة للساعة العاشرة. هل حقيقة سيقع هذا الفعل الهمجي؟ ألسنا نعيش في القرن العشرين؟ ألا تظلّنا مواثيق حقوق الإنسان؟

كلما اقتربت دقائق الساعة من العاشرة كلما تكثّفت ظلال الكآبة التي نشرت أجنحتها في أفق البلاد.

اجتمعوا بالآلاف في ساحة السجن الذي كان محاطا بقوى الجيش المدججة بالسلاح. انتشرت عيون الأمن في طول المكان وعرضه. احتلّ الكبار مقاعدهم في الصفوف الأمامية ليشهدوا إعدام الشيخ الأعزل الذي لم يملك إلا سلاح الكلمة.

قادوا محمود محمد طه، الشيخ السبعيني، نحو منصة الإعدام وقد انحبست الأنفاس. صفّدوه بالأغلال مما أثقل خطوه. إلا أنه صَعِد درج المنصة بثبات الذي تحرّر من قهر الخوف ولامسَ سلامَه الداخلي. نظر للجمع الكئيب حوله من عَلْياء لحظته. شعّ وجهه بالابتسام. كان صامتا كل الوقت وهو في حضرة الموت، وكأنه قد نفذ من المكان والزمان ودخل في لامكان ولازمان ذلك الإطلاق الذي طالما تحدّث

عنه. ما الذي كان يجول في خاطره وفمه يفترّ عن ابتسامته؟ ربما هتف وعيه في تلك اللحظة بالكلمات المنسوبة لعيسى وهو على الصليب يقول "يا أبت اغفر لهم لأنهم لا يعلمون ما يفعلون"، وربما هتف وعيه بالكلمات المنسوبة للحسين بن منصور الحلاج وهم على وشك صلبه يقول "فاعفُ عن الخلق ولا تعفُ عني وارحمهم ولا ترحمني، فلا أخاصمك لنفسي". وربما أفرغ وعيه من كل ذلك ووجد نفسه في مقام "ما زاغ البصرُ وما طغى"، تلك الآية التي كان يحبها ويراها قمة مشتهى السالك.

وعند العاشرة دقّت ساعة اللحظة المهيبة، لحظة التنفيذ.

غطّوا رأسه. تقدّم حارسان وجذبا حبل المشنقة وأحكماه حول عنقه. ابتعدا فجأة. انفتحت المنصة. انشدّ الحبل. تدلّى الجسد. تعالت هتافات حشود الإسلاميين "الله أكبر". ظل الجسد متدليا بضع دقائق. أُنزل الجسد على عجل لتأخذه طائرة مروحية إلى مكان مجهول.

الرجل الذي دخل العالم صارخا في لحظة لم يوثّقها أحد وظلّ لا يعرف تاريخ ميلاده، خرج منه صامتا في لحظة موت علني وثّقه التاريخ بدقيقته وساعته وحبس أنفاسَه وهو يرمُقه.

هذه اللحظة لم تنفصل عما سبقها من تطور مفاجيء منذ سبتمبر 1983 عندما أعلن نظام جعفر نميري تطبيق حدود الشريعة. ولقد أعلن محمود محمد طه وجماعة الجمهوريين الدينية السياسية التي كان يتزعمها معارضتهم لهذه الإجراءات وقال بيانهم المشهور "هذا أو الطوفان" الذي صدر بتاريخ 25 ديسمبر 1984 إن هذه القوانين "أذلت هذا الشعب، وأهانته، فلم يجد على يديها سوى السيف والسوط". ولقد سبق هذه اللحظة الكثير من "السيف والسوط" فيما تعرّض له السودانيون، وخاصة الفقراء والمهمّشين منهم، من قهر الحدود. ووجد العشرات منهم ولأول مرة في تاريخ السودان المعاصر أنفسهم وقد فقدوا أطرافهم من أيدٍ وأرجل، بينما أضحى إذلال الجلد أمرا مألوفا لا يثير استغراب الكثيرين.

وعلى بشاعة ما حدث للمواطنين الذين تعرّضوا لتنكيل الحدود وغلاظتها فإن لحظة الإعدام العلني لطه، والذي حشد له النظام أقصى ما كان يمكنه أن يحشد من جماهير، كانت لحظة نقلت التجربة الإسلامية نقلة نوعية إذ جمعت بين بشاعة الحدود والتخطيط لدفع السودانيين بكاملهم للدخول في عصر انتكاس وانحطاط جديد. ألا يعني انحشاد الجماهير وهتافها ومباركتها أن الشعب نفسه قد تواطأ مع النظام، ألا يعنى هذا أنه قد شارك في الإعدام على مستوى من المستويات؟ وبعد صدمة الإعدام العلني لطه سارع النظام بصدمة ثانية ليكرّس عصر الانحطاط الجديد فعرض تلفزيونه استتابة علنية لأربعة من أتباع طه وتراجعهم عن أفكارهم.

وهكذا اكتملت دائرة الشريعة ووُلد واقع الانحطاط الجديد الذي لا يزال السودانيون يرزحون تحته. فالشريعة نظام لم يفارق قهرُه السودانيين حتى على عهد الاستعمار الذي أبقى على قوانين الأحوال الشخصية والميراث، بكل مظاهر تمييزها ضد المرأة. إلا أن فترة الاستعمار وفترة الحكم الوطني حتى سبتمبر 1983 ألغت الحدود التي كانت قد بعثتها المهدية. وبإعلان قوانين سبتمبر 1983 اكتملت دائرة الشريعة واحتضن السودان ماضيه المهدوي من ناحية وتماهي مع رؤية الحركة الإسلامية المعاصرة من ناحية أخرى.

وفي الذكرى الثلاثين لإعدام طه لابد من التمييز بين ما حدث له وبين موقفه الفكري والسياسي الذي ظلّ يدافع عنه طيلة حياته. لقد تصدّى طه بشجاعة لنظام نميري بعد فرض قوانين سبتمبر وقدّم حياته ثمنا للتمسك الصلب بموقفه. وهو عندما فعل ذلك قدّم نموذجا ناصعا وساميا لضرورة التمسك بالمبدأ ودرسا بليغا للسودانيين وغير السودانيين في حاضرهم ومستقبلهم. إلا أن الحقيقة التي لابد من تقريرها أن طه لم ينطلق في معارضته لقوانين سبتمبر من معارضته لنظام نميري أو من معارضة مبدأية للحدود. كان طه مؤيدا لنظام نميري وظل في واقع الأمر مُقِرّا بشرعية

النظام حتى عندما أصدر بيان ''هذا أو الطوفان''. أما فيما يتعلق بالحدود فقد كان من المدافعين عن عقوبات الشريعة (الحدود والقِصاص) والمبرِّرين لها و''لحكمتها'' وأنها أصل من أصول الإسلام لا يمكن إلغاؤه. ولقد انصبّ نقدُ طه لقوانين سبتمبر على اختلافات مع مشرّعيها حول تفسير القوانين، وحول اشتمالها على عقوبات غير شرعية، بالإضافة لغياب شرط تهيئة البيئة التي تبيح إقامة تشاريع الحدود والقِصاص، إذ أن هذه التشاريع لا تقوم إلا ''على أرضية من التربية الفردية ومن العدالة الاجتماعية''. وفي الواقع فإن بعث عقوبات الشريعة هو أحد عناصر مشروع طه لبعث الإسلام، أو بعث ما يسميه ''الرسالة الثانية من الإسلام''.

عندما أصدر طه بيانه التاريخي في ديسمبر 1984 كان همّه الأساسي هو إثناء النظام عن السير في طريق تطبيق الحدود التي رأى فيها تشويها للإسلام ومخالفة للشريعة والدين. وعندما استخدم الإسلاميون هذا البيان كذريعة لتصفية حساباتهم التاريخية معه وبعثوا حكم الردة (الذي لم تشمله قوانين سبتمبر) وأعدموه نقلوا قضية الشريعة كلها لمستوى مختلف وأكبر وأشمل، إذ أصبحت الشريعة تعديا على حق إنساني أصيل هو حق حرية الفكر والاعتقاد والضمير والتعبير.

هذه هي القضية التي ورثها السودانيون عقب إعدام طه، وهذا الحق الأساسي هو ما يناضلون اليوم من أجل استعادته رغم القهر الشامل الذي يُطْبِق على حياتهم منذ يونيو 1989 عقب انقلاب الإسلاميين على الشرعية الديمقراطية وتكريسهم لواقع الانحطاط الجديد.

محمد محمود

126

تتعلـق المـادة 126 في القانـون الجنائـي السـوداني لسـنة 1991 بالخـروج مـن الإسـلام أو مـا يوصـف في الشريعـة "بالـرِّدّة" وتنـصّ عـلى الآتي:

1 . يعـد مرتكبـا جريمـة الـردة كل مسـلم يـروج للخـروج مـن ملـة الإسـلام أو يجاهـر بالخـروج عنهـا بقـول صريـح أو بفعـل قاطـع الدلالـة.

2 . يسـتتاب مـن يرتكـب جريمـة الـردة ويمهـل مـدة تقررهـا المحكمـة فـإذا أصر عـلى ردتـه ولم يكـن حديـث عهـد بالإسـلام، يعاقـب بالإعـدام.

3 . تسقط عقوبة الردة متى عدل المرتد قبل التنفيذ .

ولقـد ارتبـط حـرص الحركـة الإسـلامية في السـودان عـلى إدخـال الـردة كجريمـة في القانـون الجنائـي بموقفهـا مـن فكـر الأسـتاذ محمـود محمـد طـه واصطدامهـا بـه الـذي أدّي لإعدامـه في ينايـر 1985 في ظـل قوانـين الحـدود التـي أعلنهـا جعفـر نمـيري في سـبتمبر 1983. ولقـد تـمّ تنفيـذ إعـدام طـه بتحالـف بـين نمـيري والإسـلاميين رغـم أن قوانـين الحـدود حينهـا لم تشـمل مـادة تجـرّم الـرِّدّة،[1] وهـذه كانـت "الثُّغـرة" في قانـون نمـيري الجنائـي الإسـلامي التـي جَهَـد الإسـلاميون فيـما بعـد عـلى ملئهـا، ممـا حـدا بحسـن الـترابي، الزعيـم الإسـلامي وزعيـم الكيـان الـذي أطلـق عليـه الإسـلاميون

الجبهة الإسلامية القومية في الفترة من 1985 إلى 1989، بتضمين مادة عن الرِّدّة في مشروع القانون الجنائي الذي قدّمه للجمعية التأسيسية عام 1988.[2] واصطدم مشروع القانون الجنائي هذا بمعارضة حادة عطّلت مسيرته في مرحلة القراءة الثانية، إلا أنه ما لبث أن انبعث لاحقا ليصبح أساس المشروع الجنائي لعام 1991 بعد انقلاب الإسلاميين في يونيو 1989.

ورغم أن الحركة الإسلامية والقوى السياسية المتحالفة معها نجحت في عام 1965 في التعبئة ضد الحزب الشيوعي السوداني واستصدار قرار بحلّه من داخل الجمعية التأسيسية بدعوى أنه حزب يروّج للإلحاد إلا أن هذا القرار لم يؤدِّ للمطالبة بالحكم على الشيوعيين بالرِّدّة. ولقد وقف طه ضد قرار حلّ الحزب الشيوعي وأصدر كتيبه **زعيم جبهة الميثاق الإسلامي في ميزان الثقافة الغربية والإسلام** ردّا على كتيب **أضواء على المشكلة الدستورية** الذي كان حسن الترابي قد أصدره في الدفاع عن حلّ الحزب الشيوعي وتبريره. وعبّر طه في هذا الكتيب تعبيرا واضحا وقويا عن تمسكه بالمبدأ الدستوري الذي يقرر أولوية حرية الرأي وكتب "ويمكن ... أن يقال إن الدستور هو "حق حرية الرأي" وأن كل مواد الدستور الأخرى، بل وكل مواد القانون، موجودة في هذه العبارة الموجزة كما توجد الشجرة في البذرة ... [إن] الدستور ... موجود بالجرثومة في الحق الأساسي — حق حرية الرأي — وما الجمعية التأسيسية إلا الظرف المناسب الذي يجعل شجرة الدستور، بفروعها، وعروقها، وساقها تنطلق من تلك البذرة الصغيرة."[3] وبما أن مواقف طه من قضية حرية الرأي لم تكن على المستوى النظري أو العملي مواقف متسقة فإن دافعه في هذه الحالة كان على الأرجح حَدْسه بأن حلّ الحزب الشيوعي استنادا على ذريعة دينية من الممكن أن يطال الحزب الجمهوري ويلحقه هو شخصيا. ولقد كان هذا هو ما حدث بالضبط، وإن حدث على مستوى أقل درامية من مستوى حلّ الحزب الشيوعي، عندما تقدّم كل من الأمين داؤد محمد وحسين محمد زكي، الأستاذان بجامعة أم درمان الإسلامية، لمحكمة الخرطوم العليا الشرعية بدعوى حسبة للحكم بردّة طه عن الإسلام وتطبيق ما يترتب على هذه الرِّدّة. وحكمت المحكمة في نوفمبر 1968 على

طـه بأنـه "مرتـدّ عـن الإسـلام" وأمرتـه "بالتوبـة عـن جميـع الأقـوال والأفعـال التـي أدت إلى ردّتـه". إلا أن المحكمـة لم تذهـب الشـوط كلـه وارتـأت عـدم مسـايرة عريضـة المدعيـين وقـررت صرف النظـر عـن البنـود التـي طالبـا فيهـا بـ "حـلّ حزبـه لخطـورة دعوتـه، وإغـلاق دار حزبـه، وتطليـق زوجتـه المسـلمة، وإعـلان بيـان ردتـه للنـاس، وألا يتحـدث باسـم الديـن، ومؤاخـذة مـن يأخـذ بمذهبـه، والصفـح عـن مـن تـاب وأنـاب مـن أتباعـه."[4]

ولم يكـن مـن قبيـل الصدفـة أن قضيـة الحسـبة ضـد طـه قـد تقـدم بهـا أسـتاذان مـن الجامعـة الإسـلامية التـي ورثـت معهـد أم درمـان العلمـي وسـارت عـلى خطـاه في نـشر ودعـم الإسـلام السـني التقليـدي المشـبّع بالعـداء للتصـوف بشـكل عـام وتصـوف مدرسـة ابـن عـربي بشـكل خـاص (وهـي المدرسـة التـي شـكّلت الوعـي الصـوفي لطـه) بالإضافـة للعـداء للحداثـة (التـي تبنّـى طـه بعـض مظاهرهـا).[5] وهكـذا فـإن الـصراع بـين طـه ومعارضيـه مـن الإسـلاميين لم يكـن صراعـا "سـودانيا" بحتـا، وإنـما كان صراعـا تعـود جـذوره للمواجهـة الطويلـة بـين التصـوف والإسـلام التقليـدي والتـي شـاءت تصاريـف تاريخهـا أن يصبـح طـه "حلّاجـا" آخـر وضحيـة متأخـرة في القـرن العشريـن مـن ضحايـا عنـف الإسـلام التقليـدي. وفي قلـب هـذه المواجهـة تكمـن قضيـةُ مَـن الـذي يملـك سـلطة الحديـث باسـم الإسـلام، خاصـة وأن طه ادّعـى سـلطة موازيـة لسـلطة النبـوة عندمـا خـرج مـن خلـوة صوفيـة أعلـن عقبهـا "أصالتـه" ودعـا النـاس لمـا وصفـه بـ "الرسـالة الثانيـة مـن الإسـلام".[6] ولـذا لم يكـن مسـتغربا أن تشـدّد عريضـة المدعيـين عـلى حـلّ حـزب طـه "لخطـورة دعوتـه" وعـلى "ألا يتحـدث باسـم الديـن"، ولم يكـن مـن المسـتغرب بعـد إعدامـه في ينايـر 1985 أن تُحظـر كتبـه مـن النـشر والتـداول في السـودان (وهـو حظـر لا يـزال قائـما).

ورغـم أن حسـبة أسـتاذَي جامعـة أم درمـان لم تحقـق كل مـا كانـت تصبـو لـه إلا أنهـا نجحـت في تحقيـق غرضهـا الأسـاسي وهـو اسـتصدار حكـم بـرِدّة طـه، وبالتـالي بعـث و"تطبيـع" فكـرة الـردة وبذرهـا في الخطـاب القانـوني السـوداني. وانتقلـت الـرِّدّة مـن مرحلـة "التطبيـع" لتدخـل حَيِّـز التنفيـذ عندمـا نشـأ ظـرف تطبيـق الحـدود في سـبتمبر 1983. وهكـذا أحيـت محكمـة ينايـر 1985 حكـمَ محكمـة 1968 بـرِدّة

طه وسارت لآخر الشوط وحكمت عليه بالإعدام. وقد أصبح هذا الحكم-السابقة بدوره أساس المادة 126 فيما بعد، وبذا انتقلت الرِّدّة من طور الفكرة أو الاجتهاد القضائي لطور الثبات بأن أصبحت مادة نافذة من مواد القانون الجنائي السوداني.

ورغم أن الكيد السياسي كان عنصرا هاما في استهداف الإسلاميين لطه،[7] إلا أن الإسلاميين لا يمكن أن يتهموا أنهم لم ينسجموا مع موقف الإسلام من حرية الفكر وحرية التعبير التي تحدّث عنها طه. إن الحرية التي يتحدث عنها طه حرية غريبة على أديان التوحيد الثلاثة الكبرى، ولم تنشأ في أوربا إلا في معارضة المسيحية. ولقد قبلت المسيحية المعاصرة في سياقها الغربي المعاصر هذه الحرية بعد أن خسرت معركتها في مواجهة فكر وحركة الاستنارة التي فرضت واقعا فكريا وقيميا جديدا يتجاوز الفكر الديني ويستمدّ تصوراته وقيمه من نبع الفلسفة الإنسانية.

ولقد وقع طه في مأزق فكري وأخلاقي كبير وهو يحاول بعث الإسلام كرسالة ثانية تصلح لـ "إنسانية القرن العشرين" (وهو تعبير غير موفّق لم ينتبه لمحدوديته الزمنية وقصد به الإنسانية المعاصرة وإنسانية المستقبل) ويحاول قسرا نسب مجموعة من القيم وتوطينها وجعلها قيما "أصلية" في الإسلام ومنها قيمة حرية الفكر والتعبير. وما فعله طه لا يختلف عما فعله باقي المصلحين المسلمين الذين حاولوا التوفيق بين قيم الإسلام وبعض القيم المعاصرة، بل ذهب بعضهم إلى ادعاء نسبتها للإسلام بالأصالة.

ولعل أكثر الآيات تواترا في كتابات الكتاب الإسلاميين المعاصرين وهم يحاولون توطين فكرة حرية الفكر والتعبير هي آية سورة البقرة التي تقول "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم" (2:256). وعادة ما يقع الاقتباس للآية بالاقتصار على صدرها، أي جملة "لا إكراه في الدين". وسياق هذه الآية يتواصل في واقع الأمر إلى الآية التي تليها والتي تقول " الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون". والآيتان تشكلان في الواقع

"وحدة دلالية" أو "وحدة معنى" مستقلة عن الآية التي تسبقها (وهي آية سورة الكرسي الشهيرة) والآية التي تليها (وهي تنتقل لموضوع مختلف تماما هو قصة إبراهيم مع النمروذ). هل صحيح أن هذه الآية من الممكن أن تقرأ كمعادل موضوعي لمفهوم وقيمة حرية الفكر بمعناها المعاصر؟

للإجابة على هذا السؤال دعنا نبدأ بالنظر لما عنته هذه الآية للمفسرين السابقين اعتمادا على مادة الطبري. يقول الطبري في تفسيره للآية: "نزلت هذه الآية في قوم من الأنصار، أو في رجل منهم كان لهم أولاد قد هوّدوهم أو نصروهم؛ فلما جاء الله بالإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم يختارون الدخول في الإسلام."[8] وهكذا فإن المادة التي يعتمد عليها الطبري في قراءة هذه الآية تجعلها آية مدنية وتربطها بظرف (أو "سبب نزول") محدّد، وهو ظرف يتعلّق بالأنصار وأهل الكتاب. وعندما نضع هذه الآية في السياق العام للنص القرآني فإننا نجد أنها تعبر عن موقف مماثل للموقف الذي تعبّر عنه آيات مثل آية سورة يونس "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (10:99)، أو آية سورة الكهف "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (18:29) أو آيتي سورة الشعراء "لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين * إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين" (26:3-4)، وكلها آيات تُعتبر مكية وتعبّر تعبيرا متسقا عن موقف محمد قبل إعلان الجهاد وفرض الإسلام بالسيف.

وعند حديث الطبري عن السبب المحدّد فإن مادته تقدّم خيطين متباينين. الخيط الأول هو خيط يهودي يربط الآية بقرار محمد إجلاء يهود بني النضير وكيف أن بعض الأنصار الذين تهوّد أبناؤهم أرادوا إكراههم على الإسلام ليستبقوهم، إلا أن محمدا ما لبث أن أعلن لهم الآية. أما الخيط الثاني فهو خيط مسيحي يربط الآية برجل أنصاري أسلم وكان له ابنان مسيحيان أراد استكراههما على الإسلام، وعندما استشار محمدا جاءت الآية.[9] ومثل هذا التباين والاختلاف مألوف في المادة الأخبارية ومادة "أسباب النزول". وما نلاحظه هنا هو الحرص على تأكيد أن الآية تنطبق على أهل

الكتاب وبالتالي لا تشمل الوثنيين، وهو انطباق يسنده الحكم الشرعي بأن أهل الكتاب تقبل منهم الجزية بينما يُخيّر الوثنيون بين قبول الإسلام أو قتلهم.[10]

ومن المعقول وعلى أساس القرينة اللغوية اعتبار الآية مدنية، إذ أن استخدام كلمة ''إكراه'' تعني ضمنيا أن محمدا كان في وضع يمكّنه من إكراه الآخرين وفرض الإسلام عليهم، وهو وضع لم يتيسّر له إلا في المدينة. إلا أن قبول هذا الافتراض يواجهنا في الحال بمشكلة إذ أنه ينطبق أيضا على آية سورة يونس المقتبسة أعلاه والتي تستخدم الفعل ''تكره'' وهي آية تُعتبر مكية كما ذكرنا. وهكذا نجد أن مسألة مدنية الآية أو مكيتها أمر يعسر حسمه، وأن السياقين المتعلقين بيهود بني النضير أو الابنين المسيحيين سياقان يسمحان لمحمد بتلاوة آية سورة البقرة أو آية سورة يونس أو آية سورة الكهف أو آيتي سورة الشعراء.

ولكننا من الممكن أن نقول إن كل هذه الآيات آيات مكية من حيث الموقف الذي تعبّر عنه وهو ما يمكن وصفه بموقف ''قبول الأمر الواقع''، أي قبول محمد بواقع محدودية سلطته الدينية والسياسية التي ما كان من الممكن أن تجبر غير المسلمين على الخضوع الديني أو السياسي له.

والمعلوم تاريخيا أن كل هذه الآيات التي تعبّر عن موقف ''قبول الأمر الواقع'' ما لبثت أن نُسخت بعد هجرة محمد وتأسيس دولة المدينة، وتحوّل محمد من واقع ''لا إكراه في الدين'' لواقع الإكراه في الدين وفرض خيارين لا ثالث لهما على العالم المحيط به (والعالم المحيط بالمسلمين في فورتهم التوسعية بعد وفاته) وهما الخيار الغليظ المتمثّل في قبول الإسلام أو الموت والخيار المخفّف المتمثّل في قبول الإسلام أو دفع الجزية. وهكذا عنى صعود الإسلام وانتصاره العسكري على أعدائه فرض واقع جديد يمكن وصفه بواقع ''الإكراه الشامل''.

وفكرة ''الإكراه الشامل'' ليست بفكرة غريبة على أديان التوحيد الكبرى الثلاثة، إذ أن هذه الأديان قدّمت التوحيد كمفهوم إقصائي وتميّزت صورتها عن الإله بسمتَي القهر والعنف. ولقد عكس محمد هاتين السمتين في مفهومه للإله وفي التجسيد العملي لرؤاه

عبر ما أسّسه في المدينة من مجتمع ودولة. وهكذا وعلى المستوى التصوري نجد أن التصور القرآني للقهر الإلهي يبدأ منذ لحظة البداية الكونية، فنقرأ ''ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كَرْها قالتا أتينا طائعين'' (11:41، فصّلت). ويعكس الإسلام موقفا إقصائيا شبيها بموقف المسيحية، وهكذا يعلن القرآن ''ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين'' (85:3، آل عمران). وما نلاحظه أنه حتى في الحالات التي يقرّر فيها القرآن ألّا إكراه في الدين فإن هذا يتم في سياق تصوّري يؤكد على القهر والعنف الإلهي، ولقد رأينا ذلك في الآية 257:2 (البقرة)، كما نراه في آية سورة الكهف التي اقتبسنا صدرها أعلاه، إذ أن الآية بكاملها تقول: ''وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سُرادِقها وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمُهل يشوي الوجوه بئس الشراب وساءت مرتفقا'' (29:18). وهكذا يتضح لنا أن عنف دولة محمد الذي انفجر في المدينة ليتحوّل ''لإكراه شامل'' هو عنفٌ كمنت بذوره في الرؤية القرآنية منذ بداياتها أي منذ مرحلتها المكية.

وعندما نتحدث عن ''الإكراه الشامل'' لدولة محمد ونظامها فإننا نتحدث في الواقع عن نمطين من الإكراه وهما ما يمكن وصفه بالإكراه الخارجي (أو ما يعرف بالجهاد) وما يمكن وصفه بالإكراه الداخلي.

والإكراه الخارجي انبنى على رؤية إقصائية عبّرت عنها آية سورة آل عمران التي تقول: ''إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب'' (19:3)، وهو موقف ترجمته على المستوى العملي آية سورة التوبة الشهيرة بآية السيف والتي تقول: '' فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم'' (5:9). وهذا الإكراه وجّهه محمد في البداية ضد الوثنيين من العرب ثم ما لبث أن شمل به اليهود الذين أجلى بعضهم وقتل بعضهم وغزا بعضهم وحوّلهم لقوة عمل ينتجون بشروطه. وقد ظل مبدأ الإكراه الخارجي هو أساس علاقة الدولة الإسلامية بعد محمد بباقي العالم

الـذي أضحـى في نظـر فقـه التوسـع الإمبراطـوري ”دار حـرب“ أعطـى المسـلمون أنفسـهم حـق غزوهـا وقسرهـا عـلى قبـول هيمنـة الإسـلام.

أمـا الإكـراه الداخـلي فهـو إكـراه مـن دخلـوا أو قُسروا عـلى دخـول الإسـلام بالبقـاء داخـل حظيرتـه وعـدم الخـروج منـه. ولقـد كان أبـرز تجـلٍ لهـذا الإكـراه في عهـد محمـد هـو ظهـور فئـة ”المنافقـين“ في المدينـة. ومنافقـو المدينـة (مثـل المنافقـين في كل المجتمعـات) أنتجتهـم علاقـة قـوة أفـرزت واقعـا قهريـا رأوا في ظلـه ضرورة المسـايرة الظاهريـة للقـوة المهيمنـة حفاظـا عـلى أنفسـهم وممتلكاتهـم.[11] ورغـم معرفـة محمـد للمنافقـين والإدانـة القرآنيـة المتكـررة لهـم إلا أنـه كان مضطـرا لمسـالمتهم وموادعتهـم، لأنـه كان محكومـا بقواعـد مـا أطلقنـا عليـه في مـكان آخـر ”واقـع النفـاق العـام“.[12] أمـا بعـد وفـاة محمـد فقـد تجـلّى القهـر الداخلي في العلاقـة بـين الفِـرق الإسـلامية وخاصـة في الانقسـام الكبير للمسـلمين مـا بـين سـنة وشـيعة، وهـو انقسـام بـدأ في أتـون حـرب أهليـة لم يخـبُ أُوارُهـا حتـى اليـوم. وهـذا الواقـع الانقسـامي ومـا اتسـم بـه عـلى المسـتوي العقيـدي مـن عجـز أو عـدم اسـتعداد عـلى التسـامح والتعايـش عكسـه الحديـث المنسـوب لمحمـد الـذي يقـول: ” ... إن بنـي إسرائيـل تفرّقـت عـلى ثنتـين وسـبعين مِلّـة، وتفـترق أمتـي عـلى ثـلاث وسـبعين مِلّـة، كلهـم في النـار إلا مِلّـة واحـدة ... “[13]

إن المـادة 126 مـن القانـون الجنائـي الحـالي في السـودان ورغـم أنهـا ارتبطـت تاريخيـا في توقيتهـا وإلحـاح إضافتهـا للقانـون الجنائـي بإعـدام طـه، إلا أنهـا مـادة أصيلـة بـل وأساسـية في مـشروع بعـث الشريعـة الإسـلامية وفـرض إكـراه داخلي فعّـال في مجتمعـات المسـلمين المعاصرين. ولـذا لم يكـن غريبـا أن البلـدان العربيـة والإسـلامية التـي وقعـت تحـت تأثـير المـشروع الإسـلامي أو تبنتـه قـد ضمّنـت الـردة وعقوبتهـا في قوانينهـا الجنائيـة، وهكـذا نجـد أن الـردة منصـوص عليهـا ومُعاقـب عليهـا بالإعـدام في قوانـين ثمانيـة بـلاد هـي أفغانسـتان والأمـارات العربيـة المتحـدة وسـلطنة برونـاي والمملكـة العربية السـعودية والسـودان وقطـر وموريتانيـا واليمـن.[14] ولقـد وصـل هـذا المـدّ الإسـلامي لجامعـة الـدول العربيـة التـي ضمّنـت الـردة في مـشروع القانـون الجزائـي العـربي الموحّـد والـذي اعتمـده مجلـس وزراء العـدل العـرب كقانـون نموذجـي في نوفمـبر 1996.[15] أمـا في حالـة باقـي البـلاد العربيـة والإسـلامية فـإن

عدم وجود مادة صريحة عن الردة في تشريعاتها لا يعني أن أوضاع الحريات الدينية والفكرية فيها أوضاع صحية تنسجم مع المستويات العالمية المنصوص عليها في مواثيق حقوق الإنسان، إذ تتميز قوانينها بالحجر على هذه الحريات والحرص على تطويق الإسلام بحماية خاصة في وجه أي نقد.[16]

أن هذا الوضع التشريعي يلخّص في واقع الأمر وضعا فكريا وأخلاقيا عاما وهو أن الإسلام كدين هو أكثر الأديان في عالمنا اليوم عداءً وقهرا لحرية الدين والفكر والضمير ولحرية التعبير. فالمسيحية، على قمعها التاريخي لحرية الفكر ولحرية التعبير، قد تجاوزت هذا الوضع وأمست متصالحة مع المعايير الدولية لحقوق الإنسان. والمسيحية قد قبلت مبدأ وواقع العلمنة ولم تعد هناك دولة مسيحية عدا الفاتيكان، إلا أن دولة الفاتيكان نفسها لا تحكم على أي من قسسها بالردة والقتل لو خرج من الكنيسة واعتنق دينا آخر أو أصبح لادينيا (وهو أمر حدث للكثيرين من رجال ونساء الكنيسة واحتمال وارد في كل لحظة)، ناهيك عن أن تحكم على أي من أتباعها بمثل هذا الحكم.

وموقف الإسلام له في واقع الأمر بعدان، فبالإضافة لبعد اصطدام العقيدة بمبدأ الحرية الفكرية هناك أيضا البعد الأخلاقي، وهو بعد لا ينفصل عن مسألة الحرية في عموميتها. إن القاعدة الأخلاقية الذهبية التي تطلب منا أن نعامل الآخرين مثلما نحب أن يعاملوننا، تعني أن الإسلام أو أي دين آخر لا يمكن أن ينال معاملة تفضيلية على حساب حرية أساسية هي حرية الفكر. إن الإسلام كدين تبشيري يدعو أصحاب الأديان الأخرى واللادينيين للتخلي عن معتقداتهم واعتناقه وهو أمر لا يتحقق في عالمنا اليوم إلا في سياق الحرية الفكرية الكاملة (إلا إذا قرر المسلمون فرض الإسلام على العالم اليوم بالسيف مثلما فعل مقاتلو ما أُطلق عليه خلافة دولة العراق والشام مع اليزيديين). وهكذا وفي واقع الحرية الفكرية اليوم فإن من حق أي شخص أن يتخلّى عن عقيدته ويعتنق الإسلام لو شاء، وهو أمر يحدث كل الوقت (وكثيرا ما نقرأ في كتابات الإسلاميين أن الإسلام أسرع الأديان انتشارا)، وبالمقابل فإن من حق أي مسلم أن يخرج من الإسلام ويعتنق ما يشاء، وهو أمر يحدث أيضا كل

الوقت. إلا أن الفارق بين الخروجين كبير، فبينما أن الخروج من أي دين ودخول الإسلام لا يمثّل جريمة جنائية في قوانين أي بلد من بلاد العالم غير الإسلامي نجد أن الخروج من الإسلام يمثّل جريمة جنائية في العديد من البلدان الإسلامية وجريمة في نظر الكثير من الأفراد المتطرفين أو الجماعات الإسلامية الناشطة والمتطرفة التي من الممكن أن تلجأ لقتل الخارجين بنفسها.[17]

إن الصدام بين الإسلام وحرية الفكر (وحرية التعبير التي لا تنفصل عنها) صدام أصيل. وما يؤكده لنا واقع الأمر أن المادة 126 في السودان ومواد الردة في باقي العالم الإسلامي لا يمكن إلغاؤها في إطار الهيمنة الإسلامية التي تفرض الشريعة بوصفها المصدر الرئيسي للتشريع إن لم تكن المصدر الأوحد له. إن هيمنة الشريعة وتمييز الإسلام بمعاملة تضعه فوق باقي الأديان والمعتقدات يمثل انتهاكا غير مقبول لمبدأ حرية الفكر من ناحية وللحس الأخلاقي السليم من ناحية أخرى.[18] وهي هيمنة تمثّل سمة أساسية من سمات واقع قهري عام في العالم الإسلامي لا يساورنا الشك أنه سينهار في وجه المقاومة الفكرية والسياسية والاجتماعية المستمرة والمتعاظمة له، إذ أن طموح الرجال والنساء في هذا العالم وحلمهم هو أن ينعتقوا من كل مظاهر القهر وأن يعيشوا حياتهم وهم يستمتعون بكل مظاهر الحرية التي تليق بالكرامة الإنسانية.

هوامش

(1) عـدّل قـاضي محكمـة العدالـة الناجـزة المكاشـفي طـه الكبـاشي إدانـة طـه إلى الـرِّدّة استنادا عـلى قانـون مـن قوانـين سـبتمبر 1983 عُـرف بقانـون الأصـول القضائيـة الـذي تعطـي المـادة (3) منـه القضـاة ''حـق الحكـم في الأمـور المسكوت عنهـا بـما هـو ثابـت بنصـوص الكتـاب والسـنة وبالاجتهـاد وفي ضـوء الإجمـاع والقيـاس وغـيره مـن مصـادر الاسـتنباط''، وبنـى حكمـه عـلى أن ''حكـم الـردة ثابـت بالسـنة الصحيحـة وبإجمـاع الجمهـور الأعظـم مـن علـماء المسـلمين عـبر العصـور.'' المكاشـفي طـه الكبـاشي، **تطبيـق الشريعـة الإسـلامية في السـودان بـين الحقيقـة والإثـارة** (القاهـرة: الزهـراء للإعـلام العـربي، 1986)، ص 86. وقـد أُنتقـد هـذا الحكـم باعتبـاره تطبيقـا لقانـون بأثـر رجعـي وهـو تطبيـق يتعـارض تعارضـا صارخـا مـع القاعـدة القانونيـة العامـة أنـه لا عقوبـة بـدون نـص قانـوني. انظـر

Abdelsalam Hassan Abdelsalam and Amin M. Medani, "Criminal Law Reform and Human Rights in African and Muslim Countries with Particular Reference to Sudan," in Lutz Oette, ed., *Criminal Law Reform and Transitional Justice: Human Rights Perspectives for Sudan* (Farnham, Surrey: Ashgate, 2011), p. 47.

(2) حـول مـشروع القانـون هـذا والخلافـات التـي أثارهـا انظـر محمـد عـلي جاديـن، **تقييـم التجربـة الديمقراطيـة الثالثـة في السـودان** (القاهـرة: مركـز الدرسـات السـودانية، 1997)، ص 238-244.

(3) الحـزب الجمهـوري، **زعيـم جبهـة الميثـاق الإسـلامي في ميـزان الثقافـة الغربيـة والإسـلام** ([أم درمـان: منشـورات الحـزب الجمهـوري، 1968]، طبعـة ثانيـة)، ص 13-14.

(4) مقتبـس مـن عبـد الله الفكـي البشـير، **صاحـب الفهـم الجديـد للإسـلام محمـود محمـد طـه والمثقفـون: قـراءة في المواقـف وتزويـر التاريـخ** (القاهـرة: رؤيـة للنـشر والتوزيـع، 2013)، ص 540.

(5) لا ينـي عبـد الله الفكـي البشـير في دراسـته الدقيقـة والتفصيليـة عـن المواقـف مـن طـه عـن وصـف جامعـة أم درمـان الإسـلامية بأنهـا ''أزهـر السـودان''، وهـو وصـف لا شـك أنـه موفّـق. حـول تاريـخ معهـد أم درمـان الدينـي وتطـوره إلى جامعـة إسـلامية انظـر المصـدر السـابق

ص 566–592، وحول الصدام المباشر بين جامعة أم درمان وطه عندما قامت الجامعة بفصل ثلاثة من الطلاب الجمهوريين انظر ص 593–603.

(6) حول تصوّر طه انظر كتابه **الرسالة الثانية من الإسلام** (أم درمان: [مطبوعات الجمهوريين]، 1969، الطبعة الثالثة. الطبعة الأولى 1967). حول عرض هذا التصور ونقده انظر كتابنا:

Mohamed A. Mahmoud, *Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmud Muhammad Taha* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2007), pp. 132-178.

(7) حول بُعد الكيد السياسي انظر مطبوعة الإخوان الجمهوريين، **الكيد السياسي والمحكمة المهزلة** (أم درمان: منشورات الإخوان الجمهوريين، 1985).

(8) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ج 3، ص 15.

(9) انظر المرجع نفسه، ج 3، ص 15 وما بعدها.

(10) انظر المرجع نفسه، ج 3، ص 17–18. من الضروري ملاحظة أن الحديث عن الحكم الشرعي المتعلق بالجزية يعكس تطورا لاحقا لا ينطبق على حالة يهود بني النضير الذين لم يتح لهم محمد خيار دفع الجزية وإنما خيّرهم بين الإجلاء والقتل. حول إجلاء بني النضير والأمن الاقتصادي الذي توفّر لمحمد بعد إجلائهم ومصادرة أراضيهم انظر محمد محمود، **نبوة محمد: التاريخ والصناعة** (لندن: مركز الدراسات النقدية للأديان، 2013)، ص 172–174.

(11) هذه العلاقة بين النفاق وخوف المنافقين في ظل واقع القهر الجديد لم تغب عن إدراك محمد، وهو إدراك عبّرت عنه آيتا سورة المنافقون اللتان تقولان: "إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون * اتخذوا أيمانهم جُنَّة فصدوا عن سبيل الله إنهم ساء ما كانوا يعملون" (63:1–2). ولقد قال الطبري في تفسيره لكلمة "جُنَّة" إنها تعني "سُتْرة يستترون بها كما يستتر المستجنّ بجنته في حرب وقتال، فيمنعون بها أنفسهم وذراريهم وأموالهم، ويدفعون بها عنها"، **جامع البيان**، ج 12، ص 101.

(12) عالجنا موضوع المنافقين ومسألة واقع النفاق العام معالجة تفصيلية في الفصل التاسع من كتابنا **نبوة محمد**.

(13) محمد بن عيسى الترمذي، **الجامع الكبير**، تحرير بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1996)، ج 4، ص 381.

(14) للمواد المحددة المتعلقة بالردة في قوانين هذه البلاد انظر

Hannibal Goitom, with the Staff of the Global Legal Research Center, *Laws Criminalizing Apostasy in Selected Jurisdictions* (Washington, DC: The Law Library of Congress, Global Legal Research Center, 2014).

ويمكن الحصول على صورة الوثيقة على الموقع

http://www.loc.gov/law/help/apostasy/apostasy.pdf

(15) يخصص مشروعُ القانون هذا الفصلَ السابع للردة ويغطيها في أربع مواد تنصّ على الآتي:

المادة 162: المرتد هو المسلم الراجع عن دين الإسلام ذكرا كان أم أنثى بقول صريح أو فعل قاطع الدلالة أو سبّ الله أو رسله أو الدين الإسلامي أو حرف القرآن عن قصد.

المادة 163: يعاقب المرتد بالإعدام إذا ثبت تعمده وأصرّ بعد استتابته وإمهاله ثلاثة أيام.

المادة 164: تتحقق توبة المرتد بالعدول عما كفر به ولا تقبل توبة من تكررت ردته أكثر من مرتين.

المادة 165: تعتبر جميع تصرفات المرتد بعد ردته باطلة بطلانا مطلقا وتؤول الأموال التي كسبها من هذه التصرفات لخزينة الدولة.

جامعة الدول العربية، الإدراة العامة للشئون القانونية، الأمانة الفنية لمجلس وزراء العدل العرب، **المذكرة التوضيحية للقانون الجزائي العربي الموحّد**، الجزء الأول، 1996، ص 128.

(16) حول الأوضاع في الأردن وإندونيسيا وإيران والباكستان والبحرين وتونس والجزائر وسوريا والعراق وعمان والكويت ولبنان وليبيا ومصر والمغرب انظر

Goitom, with the Staff of the Global Legal Research Center, *Laws Criminalizing Apostasy in Selected Jurisdictions*.

(17) من أمثلة ذلك في مصر اغتيال الكاتب العلماني فرج فودة

في يونيو 1992 على يد عضوين من أعضاء الجماعة الإسلامية إثر إصدار جسم يدعي ندوة علماء الأزهر لبيان يكفّره، ومحاولة اغتيال الروائي نجيب محفوظ في أكتوبر 1994 عندما طعنه شاب وقع تحت تأثير فتوى تعتبر محفوظ مرتدا يستحق القتل. ورغم أن القانون الجنائي المصري لا يحوي مادة ردة إلا أن ذلك لم يمنع الإسلاميين من الكيد للأستاذ الجامعي نصر حامد أبو زيد ورفع قضية حسبة ضده واستصدار حكم بردته على ضوء كتاباته الأكاديمية وبتطليقه من زوجته. وعادة ما يستشهد الإسلاميون في تجاوزهم للقوانين وعدم التزامهم بها بالحديث الذي يقول "من رأى منكم مُنْكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان" (مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق نظر محمد الفاريابي (الرياض: دار طيبة، 2006)، ج 1، ص 42).

(18) هذه مسألة انتبه لها بعض الإسلاميين من ذوي النزعة الإصلاحية إلا أن صوتهم لا يزال ضعيفا وتأثيرهم لا يزال محدودا وتعاني معالجاتهم من الكثير من الضعف المنهجي.

حيدر إبراهيم علي

الرِّدّة والتكفير
من منظور علم اجتماع الدين

تبحث الدراسات الخاصة بالتنمية عن المؤشرات والمعايير ذات الدلالات القاطعة أو التقريبية لقياس حدوث تحول نحو الأفضل، ولكنها تظل في الغالب ذات طابع كمي، ومهتمة بالمادي أكثر. وضمن هذا البحث عن مظاهر التقدم والتخلف، تتجه بعض الآراء نحو مؤشرات ضرورية ومُكمّلة مثل: قيم احترام حقوق الإنسان، وتعظيم كرامته، وتأتي على قمتها حقوق التفكير والعقيدة. فالتنمية المادية التي نشهدها في الغرب ، سندتها تطورات حقوقية وسياسية، ليست بالضرورة اقتصادية-اجتماعية مباشرة. فقد استرد الإنسان كينونته كبشر عاقل ومسؤول، وهذا ما جعل منه كائنا منتجا، ومبدعا، ومنتميا. فقد عرفت أوربا ثورات دينية، ودستورية، وسياسية، كانت غايتها تحرير الإنسان من كل أشكال الاغتراب الروحي والمادي. ونجحت أوربا بعد عصر التنوير، والثورة الفرنسية، والثورة الصناعية، في إعلاء قيمة الإنسان. وعلي الأقل، فتحت أمامه أفق استخدام العقل والعلم في تحديد مصيره. ولذلك يظل سبب عجز مجتمعاتنا عن التقدم، ليس مقتصرا على الاقتصاد أو الإنتاج، بل في اختفاء الحرية عن فكرنا وحياتنا. والمجتمع الخائف من الحرية ونتائجها، لا فكاك له من التخلف، حتي ولو صار غنيا ماديا. فالحرية هي الشرط المطلق والمقدمة الضرورية للولوج في فضاء التقدم والرقى.

تمثل قوانين وتهم الرِّدّة، والتكفير، والتجديف، والزندقة، سيف "ديموقليس" المهدّد لرؤوس كل الذين يجرأون على التعرض للمحرمات المقدسة والتي تطول قائمتها، خاصة في الدين، والسياسة، والجنس. ويلزم الكثيرون درب السلامة، ويخلقون رقيبا ذاتيا يحذرهم من الاقتراب من الموضوعات والقضايا الخطرة. ولكن لم تعد قضية الردّة موضوعا عقديا ودينيا فحسب، وإنما أيضا قضية اجتماعية وفكرية، ومن صميم عوائق التقدم،والتحديث، والتنمية البشرية. فالمجتمع الذي يدفع الانسان فيه روحه مقابل فكرة، غير جدير بتسمية "مجتمع إنساني"،لأن الإنسان اصلا، هو القيمة الأعلي في الوجود بلا منازع. ومن أكبر الازمات التي تواجه الفكر الحر في بلادنا هي خضوعه لابتزاز القوى المحافظة وإرهابها من خلال تخليه عن إخضاع الفكر الديني وظاهرة التدين للمناهج العلمية والموضوعية. وقد نجحت القوى التقليدية في إجبار المخالفين على منازلتها باستخدام نفس أدواتها الفكرية، والمفاهيمية، والمنهجية. وهي في هذه الحالة قادرة على هزيمته. وهذا من أهم أسباب انتشار الفكر التقليدي والمحافظ، وانفراده بالساحة الفكرية والثقافية. فالآن يحتل "الداعية" أو "المفتى" مكان عالم الفيزياء،أو الطبيب المتخصص، أو المحلل النفسي، أو عالم الاجتماع، ليجيب على كل الأسئلة التي تخصصوا في علومها، بكل جرأة وزهو. فهم نجوم وسائل الإعلام، وملتقيات الجامعات، والجمعيات الثقافية.

ليس موضوع الردّة والتكفير حكرا على رجال الدين والفقهاء، فهو يطال الآن عقولنا ونظمنا الاجتماعية وثقافتنا. وكل هذه المجالات يجب ألا تترك لأهواء بعض أنصاف المتعلمين ليقوموا بتزييف وعي أمة كاملة.

ويدرس علم الاجتماع هذه الظاهرة كواقعة اجتماعية، أو كأفكار تتجلي في سلوك ومواقف اجتماعية قابلة للتحليل والدراسة. وبالتأكيد ليس من أغراض الاجتماعي الخوض في جدل تفسير النصوص الدينية ومدى صحتها، أو قوة الاسانيد التي تدعمها، أوالخلاف حول هل تعتمد تهمة الردّة على أحاديث الآحاد أم هناك اجماع حولها؟ هذه مسائل من شأن الفقهاء، ولكن ما يهم الاجتماعي البحث عن مكونات البيئة الاجتماعية التي تزدهر فيها اتجاهات التكفير وتهم الردّة. وما هي الدوافع الحقيقية (وليس الحماس الديني فقط) التي تقف وراء انتشار ظاهرة التكفير؟ وماهي القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في نشر

أجـواء التكفـير؟ وماهـي علاقـة الـردّة بالسياسـة والاسـتبداد السـياسي، وكيـف توظّـف التهمـة في الإقصـاء والقمـع؟ ويتسـاءل الاجتماعـي: هـل كانـت صراعـات الـردّة طـوال التاريـخ، حماية للديـن أم كانـت في أغلـب الأحيـان دفاعـا عـن السـلطة السياسـية وحمايـة لمصالـح طبقـات نافـذة؟

الدين نسق ثقافي وإيديولوجيا

كانـت الدعـوة الأولي لعلـماء الاجتـماع، نتـاج عـصر التنويـر، حـين شرعـوا في دراسـة الديـن علميـا، أن ينزعـوا عنـه السـحر والوهـم (أو entzauberung كـما عـبّر ماكـس فيـبر (Max Weber) بالألمانيـة). والقصـد أن يصبـح الديـن موضوعـا عاديـا، وبالتـالي جـزءا مـن المعرفـة البشريـة في تطورهـا لكـي تصبـح علـما مؤسسـا وراسـخا. لذلـك، لايتنـاول فيـبر الأديـان باعتبارهـا نظـما مـن المعتقـدات، وإنـما ينظـر إليهـا باعتبارهـا أنسـاقا لتنظيـم الحيـاة، كمنظومـات اسـتطاعت ان توحـد مـن حولهـا، في جمـوع كبـيرة مـن المؤمنـين بشـكل خـاص. ومـن هنـا أعطـي فيـبر اهتمامـا خاصـا للسـلوكيات العمليـة للأفـراد، وللمعنـى الـذي يعطونـه لأفعالهـم. ومـن ناحيـة أخـري، يهتـم فيـبر بموضـوع الهيمنـة الدينيـة، وتبـدو لـه، التجمعـات الدينيـة، كنـوع خـاص مـن تجمعـات الهيمنـة (Herrschaftsverbände)، وهـو نـوع يطلـق عليـه فيـبر اسـم "التجمعـات الهيروقراطيـة" (hierokratische Verband). وبالنسـبة لفيـبر فـإن "التجمعـات الهيروقراطيـة" هـي في الواقـع تجمعـات يـمارس فيهـا نـوع خـاص مـن الهيمنـة عـلى البـشر، حيـث تقـوم مؤسسـة منظّمـة مثـل الكنيسـة بفـرض هيمنـة روحيـة.

يضـع فيـبر سوسـيولوجيا الأديـان التـي شـيدها في إطـار سوسـيولوجيا الهيمنـة. وهنـاك المبـدآن اللـذان يميـزان الديـن كظاهـرة اجتماعيـة وهمـا: الصلـة الاجتماعيـة التـي يولّدهـا، ونمـوذج السـلطة التـي ينتجهـا. وبالتـالي يقيـم علاقـة بـين الديـن والسياسـة في إطـار علـم اجتـماع الهيمنـة. فالسياسـة التـي تُعـرّف بأنهـا العنـف الشرعـي، تتقابـل مـع الديـن مرتـين: عـبر واقـع أنـه يمكنهـا أن تلتـزم بالتضحيـة الكـبرى للحيـاة مـن خـلال مسـألة شرعيـة هـي ممارسـة السـلطة ذاتهـا مـع حقيقـة أنـه في السياسـة كـما في الديـن، هنـاك مواجهـة لسـلطة كاريزميـة. مـن هنـا نجـد بشـكل منتظـم، في كل سياسـة شرعيـة أيّـا كان تركيبهـا، حـدا أدني مـن العنـاصر الثيوقراطيـة أو الدينيـة المطلقـة متشـابكة ومتراكبـة معهـا. ويمكـن لنـا عـلى ضـوء هـذه الفرضيـة أن نفهـم المبـدأ الإسـلامي الـذي يقـول: "الملـك بالديـن يقـوى، والديـن

بالملك يبقي". وهنا يصبح الصراع حول امتلاك الحقيقة والشرعية، ميدانا واحدا وقد تتحد الدولة مع المؤسسة الدينية، أو بالاصح يكون التكامل والتحالف دائما مطلوبا.

يؤكد الاجتماعي عبد اللطيف الهرماسي على قول فيبر أن التأثير والنفوذ الذي تحظي به جماعة (دينية أو سياسية) كثيرا ما يتحول إلى هيمنة، أي علاقة تقتضي الخضوع لنظام معين وتقوم على ثنائية: الإمرة/ الطاعة. وتذهب الجماعة او التجمع الديني بعيدا في تثبيت الهيمنة، لدرجة احتكار أسباب وشروط الخلاص، ولكنها تبقي مهددة بالانقسام وظهور طوائف ونِحَل. ويعلق الهرماسي قائلا: "وفي كل الاحوال، فإن رهانات الهيمنة والاحتكار والنزاع هي الحقيقة والسلطة والشرعية. ذلك أن كل هيمنة مهما كان مجالها، لا تكتفي بمجرد الطاعة بل تعمل على إقناع الناس بشرعيتها أي بالحقيقة التي تمثلها أو تدعيها. وعلي هذا الاساس يجوز القول إن فعالية نسق الهيمنة هي التي تحافظ على مصداقية النسق الديني." ويري أن "الديانات الكبرى هي التي اعطت مكانة عظيمة لقضية معنى العالم والغايات النهائية. ولكن داخل هذه الدائرة ذاتها، فإن الصراع بشأن الحقيقةالمطلقة يبلغ اشدّه بين ديانات الوحي وداخل كل واحدة منها نزوع كوني توسعي أيضا."[1] ويُرْجِع البعض هذا التوجّه لليهودية باعتبارها أول دين توحيدي، مؤكّدا أن الإله اليهودي القَبَلي هو الأوحد، بل تنفي اليهوديه تماما أيّ إله آخر أو آلهة أخري، مانعة أي نوع من الشرك أو المساس بإلههم.[2]

يضع الهرماسي يده على مصدر التكفير، ثم انطلاق العنف بكل صوره. إنّ مثل هذا النزاع، هو الحقل الذي انتج ظاهرة التكفير كعنف أو عنف مضاد رمزي، يهيىء للعنف المادي ويشرّع له، ويتجه نحو كلّ من يرفض الحقيقة المطلقة أو تأويل الجماعة المعنية للنصّ المقدس — إنه صراع الحقيقة، والمقدس، والعنف. ويكتب: "وظيفة الدين وهي تدجين العنف وتنظيمه، وتعليم البشر العنف وتنظيمه، وتعليم البشر ما يتعين عليهم فعله أو تجنبه، من أجل تفادي العودة إلى العنف، فالبشر إذا وهم ينتهكون المحظور، يستثيرون العنف المتعالي ليحيق بهم، ويتحول إلى رهان يقتتلون من أجله. نستنتج إذا أن المقدس يمثل وسيلة لمحاصرة العنف بقدر ما يكون عاملا مسببا له."[3]

يـري كثـير مـن الاجتماعيـين أن الديـن يتحـول مـن عقيـدة إيمانيـة إلى إيديولوجيـا حـين توظفـه السياسـة، أو يتعـاون مـع السـلطة الحاكمـة في تحقيـق أهـداف قـد تبـدو أحيانـا مشـتركة مثـل حمايـة المجتمـع والحفـاظ عـلى القيـم. فالنظريـات التـي تتعامـل مـع الديـن كأيديولوجيـا، تركـز عـلى فكـرة أنـه يعمـل كنـوع مـن التثبيـت الاجتماعـي أي يربـط معـا عنـاصر متباينـة في تشـكيل اجتماعـي. واسـتخدم غرامـشي (Gramsci) مثـال الكنيسـة الكاثوليكيـة ليجسـد النظـام الثقـافي المهيمـن وهـو يحافـظ عـلى مجمـل الكتلـة الاجتماعيـة التـي تخدمهـا تلـك الايديولوجيـا للتثبيـت والتوحيـد. وقـد نظـر إلى النظـام الثقـافي ضمـن ديناميـة سـيرورة النضـال الـذي تحـاول فيـه الطبقـة المهيمنـة تأكيـد القيـادة كمجـرد ظاهـر سـطحي أو بطاقـة أو قنـاع يخفـي تمـزّق النسـيج الاجتماعـي ويحجبهـا عـن النظـر.[4]

يتضـح ممـا تقـدم أن الـردّة آليـة دفاعيـة هامـة لمنـع تمـزّق هـذا النسـيج. ولكـن في ظـروف الأزمـات والتحديـات، لابـد أن يظهـر مـا يهـدد المجتمـع، ولأنـه لـكل فعـل رد فعـل، وهنـا تظهـر الـردّة. وقـد طـرح غيرتـز (Geertz) سـؤالا هامـا، هـو: كيـف يتـصرف ذوو الحساسـية الدينية حـين تبـدأ "مكينة" العقيـدة الثابتـة لديهـم في التـآكل أو حـين تتمـزق التقاليـد؟ ويقصـد التعـرف عـلى طريقـة رد الفعـل أمـام التغيـيرات الاجتماعيـة والثقافيـة. ويتوقـع عـددا مـن الاحتـمالات، عندمـا تتحـول هـذه الأنـماط ، تتغـير معهـا الرمـوز مهـما كان. فالديـن مؤسسـة اجتماعيـة، والعبـادة نشـاط اجتماعـي، والعقيـد قـوة اجتماعيـة. ولتتبـع تاريـخ أنـماط التغيـيرات ليـس المطلـوب جمـع بقايـا الكشـف أوجمـع تسلسـل زمنـي للخطـأ ولكـن كتابـة التاريـخ الاجتماعـي للخيـال. وهـو لا يشـترط كشـف حقيقـة مـا، ولكـن المهـم إيجـاد مـا يمنـع التفـكك والانهيـار، حتـي ولـو كان أسـطورة أو وهمـا. ويقـول غيرتـز بـأن هنـاك عقائـد معينـة تزدهـر أكثـر في مجتمعـات معينـة. ومهمـة علـم اجتـماع الديـن اكتشـاف هـذه العلاقـة، أي فهـم الحيـاة الاجتماعيـة التـي وجـد فيهـا، وتطـورت ضمنهـا العلاقـة بـين الديـن والتغـير الاجتماعـي. ويؤكـد أنـه مهـما كانـت التأثـيرات الخارجيـة فـإن الحداثـة تُصنـع داخليـا.[5]

يتحـدث عبدالمجيـد الـشرفي عـن جانـب آخـر في التثبيـت، ويتمثـل في تحديـد جماعـة النحـن (we-group) مقابـل جماعـة الآخـر (other-group)، وهـي وسـيلة فعّالـة وشـائعة للتمايـز والتمييـز أيضـا أي تأكيـد الامتيـاز، ويسـميها "المأسسـة"، ويعرّفهـا في سـياق جماعـة المسـلمين بأنهـا "سـيرورة

تمثلت في التميّز عن الآخرين، وإبراز ما يفصل طائفة المسلمين عن غيرها من المجموعات البشرية، مشركين وأهل كتاب وغيرهم." ويري أن هذا التصنيف لدي المسلمين ليس جديدا، فهو "لا يختلف عما قام به أصحاب الديانات الاخري عندما شكّلوا إثر وفاة أصحاب الرسالات وعلى أيدي مؤسسيها الفعليين (يهود الشتات إثر الأسر البابلي في القرن السادس ق. م. بالنسبة لليهودية، وبولس وأنصاره من المسيحيين من أصل غير يهودي بالنسبة للمسيحية) طوائف تشترك في عدد من الخصائص، كالطقوس والمحرّمات يالاضافة إلى العقائد."[6] ويري أن هذه النزعة ظهرت عند المسلمين منذ عهد عمر غالبا في الحواضر. أمّا السيرورة الثانية في عملية المأسسة، فهي تحويل مختلف أشكال العبادة إلى طقوس موحدة لا مجال فيها للاجتهاد الشخصي، أو للخروج عن عدد من الأركان الثابتة.

من أحدث التعريفات التي التف حولها أغلب علماء اجتماع الدين، تلك الخاصة بنظرية المعنى. ففي تعريف مبسط وشامل، يحددها الهرماسي بأنها: "عملية إضفاء المعنى على العالم. فالإنسان وهو يواجه العالم الخارجي أو الطبيعي، ويبني ذاته ككائن اجتماعي، كان مدفوعا إلى إنتاج نظام مشترك من الدلالات، تعطي معنى لتجارب الأفراد، وتحدّد معالم تسمح بالتوجه أي تنظيم الكون. فأن نحيا في عالم اجتماعي معناه أن نحيا حياة لها نظام ودلالة (وهو معنى الناموس (nomos)). يشكل إنتاج المقدس الصيغة الأعمق والأشمل لوضع حياة البشر في نظام من الدلالات ذي بعد كوني، فالمقدّس كان وسيلة الإنسان لمواجهة الفوضى أو اللامعنى."[7] ويختم بالقول: "إن مجال المقدس (الدين) أي المسيّج بالمحظورات هو الذي جعل من الممكن بناء المجتمع، والثقافة، والسلطة، وإن الدين يضفي معنى على وجود الانسان، ويقترح عليه موقفا إزاء المخاطر والتهديدات المختلفة، كما يقدم التبريرات ويضفي الشرعية اللازمة على الإكراهات والأدوار والمؤسسات الاجتماعية."[8]

تحدى الردّة

سعي الإسلام لخلق قطيعة واضحة بين عالمين، ومعنيين، ورؤيتين. وتؤكد كل مواقف المسلمين، الجدد خاصة، وخطابهم الفكري والاجتماعي على حقيقة هذه القطيعة وعمق الاختلاف. فصفات وتعابير مثل صفة "الجاهلية"، والخروج من الظلمات إلى النور، أو من

الضلالة للهدى . . . الخ تعبّر عن لغة مفاصلة واضحة بين حياتين ورؤيتين، ويصعب القفز على الحدود الفاصلة. ولكن البعض يري أن إسلام كثير من القبائل العربية البدوية لم يتعد السطح، ولم تستوعب الدين عقليا ولا وجدانيا، واعتبرته مجرد تحالفات قبلية جديدة وإعادة توزيع جديد للجاه والثروة. بينما يعتقد المسلمون أنهم جاءوا بوعود بشرية قادرة على إعادة بناء مختلف على أسس لم يعهدها الناس من قبل حيث يسلّم المرء في المجتمع البديل كل أمره لله أو يكون في حالة عبودية كاملة له. وبدأت فكرة "الجماعة" أو "أمة محمد"، أحيانا، تحل محل كل مفردات الانتماء السابقة، وخاصة القبيلة. وأخذت مؤسسات الإسلام الجديد شرعية مقدسة لا تقبل المساومة والتنازل. ولذلك كانت عقوبة التجاوزات رادعة وقاسية لتحقق أكبر قدر من الضبط الاجتماعي وضمان تماسك الجماعة وإبعاد الأخطار عنها. ويكتب الرحموني في نفس السياق: " . . . غاية الرسول الاساسية تمثلت في السعي إلى توحيد العرب بعد فرقتهم، وتأسيس جماعة متضامنة ينبني، كما يقول ماكس فيبر، على تماثلها في المظهر الخارجي (لباس– زينة – طعام) كما ينبني كذلك على ذكريات الماضي المؤلم (استعمار – هجرة – مجاعة – قلة عدد . . .) معنى التضامن في الهجرة، فيجازي بدفع الخوف عنه في القبر."[9]

عمل الإسلام على دمج الثقافات التي دخل أهلها الإسلام، ما أمكن رغم صعوبة ذلك. فقد احتفظت الكثير من القبائل على بقايا من تاريخها أو "جاهليتها" مكيفة لها مع الواقع الجديد. وكان تنوع الجزيرة العربية الثقافي قد انعكس على العلاقات الاجتماعية وأدّى للنزاعات والتنافس، رغم مبادئ كثيرة داعية للتعاون والإخاء: "إنما المؤمنون إخوة". ولكن يري كثير من الكتّاب أن أغلب القبائل لم تندمج في القيم الإسلامية الجديدة، ولم تتخلص من قيم الجاهلية وأخلاقها ومُثُلها، ومازالت تؤمن بالكهانة والشعوذة، وانقيادهم للشيوخ، مع احتفاظهم بكثير من طباع الجلافة والجفاء عند البدو. وفي معرض ذلك اقتبس رجب محمد عبد الحليم حديث البخاري أن نفرا من بني تميم – وهم من سكان صحراء نجد – أتوا وقال لهم: "أقبلوا البشرى يا بني تميم، قالوا: يارسول الله لقد بشرتنا فاعطنا، فرؤي ذلك في وجهه، ثم جاء نفر من اليمن – وهم أصحاب غنم وزراعة – فقال لهم: أقبلوا البشرى إذ لم يقبلها بنو تميم، قالوا قبلنا يارسول الله".[10] كما

لاحظ نفس الكاتب: ''تناقض المثل العليا بين الإسلام والجاهلية، فعند الجاهلية: كانت الشجاعة الشخصية والشهامة التي لا حد لها، والكرم إلى حد الاسراف، والاخلاص التام للقبيلة والقسوة في الانتقام، والاخذ بالثأر.''[11] ولم يروا النبي ووصلهم الإسلام عن طريق وفودهم مما سهّل تمردهم وعصيانهم.

لذلك يري البعض، ببساطة، أن أصل الصراع، كان بين الإسلام والبداوة ، لا بين الإسلام والشرك أو الوثنية. ويكتب محمد الرحموني: ''وقد كان المسلمون الأوائل على وعي تام بطبيعة هذا الصراع لذلك عدّوا الأعرابي رغم إسلامه، خطرا كامنا يهدد الامة الناشئة وفعلوا كل ما في وسعهم ترغيبا وترهيبا — الترغيب في الرفع من شأن الهجرة والمهاجرين، 'فلا يدخل الجنة إلا من هاجر' و'الهجرة كفارة للذنوب'، أما الترهيب فيظهر في منع الأعرابي من الفيء والغنيمة. ولجعل الأعرابي مهاجرا فمرابطا، أما المهاجر المتعرب (الذي يحتفظ بتلك الثقافة) فقد عدّ في حكم المرتد عن الإسلام.''[12] إن الكفر ظاهرة بدوية وإن الدين ظاهرة مدينية (الكفر مفهوم اجتماعي وليس دينيا أو عقديا فقط)، ويعني ذلك أن كفر عرب الجاهلية لم يكن فقط ''استهتارا دينيا'' أو ''جهلا بالله وشرائعه'' بل هو أيضا سلوك وقيم كانت تسود حياتهم وتنظمها أو هو طبيعة حياتهم الفظّة والغليظة والقاسية بكل تفاصيلها (اللباس ، الزينة، الأكل. . . الخ) . فالكفر إذن هو حياة الجاهليين أنفسهم بحيزها الجغرافي البدوي (=الأعراب) وبالتالي فإن رسالة الإسلام موجهة أساسا ضد هذا العالم البدوي بكل قيمه. ومن بين هذه القيم عبادة الأوثان والشرك بالله. إنها رسالة تمدينية. [13]

ويقود هذا الاستنتاج الرحموني إلى فرضية جديدة وطريفة في معني الكفر المقصود في كل هذا الصراع الدامي. فهو يورد عن الشيباني أثرين، الأول رواه معبد يقول فيه: ''إذا زرعت هذه الأمة نُزع منهم النصر وقُذف في قلوبهم الرعب.'' أما الأثر الثاني فهو لعلي بن أبي طالب رواه محمد بن كعب: ''قيل لعلي بن أبي طالب رضى الله عنه في قوله تعالي: 'إن تطيعوا الذين كفروا يردوكم على أعقابكم فتنقلبوا خاسرين' أهو التعرّب؟ قال لا ولكنه الزرع''. وهذا التفسير الذي يساوي أو يماثل بين الكفر والرعب والزرع يبدو شاذا وغريبا، ذلك ان معنى الكفر الذي رسخ في مقالات الإسلاميين وفي ضمائر المسلمين

هو ''نقيض الإيمان'' أي ''الشرك بالله''. وقلما نجد من يبحث عن تفسير لهذه الكلمة فهي مما لا يحتاج لتفسير. وبالعودة إلى **لسان العرب** لابن منظور تحت مادة (ك ف ر) نقرأ: ''والكافر الزرّاع لستره البذر بالتراب، والكفار الزراع. وتقول العرب للزارع كافر لأنه يكفر البذر المبذور بتراب الأرض''. إذن سُمي الزارع كافرا لأنه يستر البذر بالتراب مثلما يستر الكافر (نقيض المؤمن) نعمة الله ويجحدها. ومع ذلك تبقي العلاقة بين الكفر والزراعة غير واضحة. ويستشهد بالآية ''كمثل غيث أعجب الكفار نباته'' أي أعجب الزارع نباته مع علمهم به. الزارع كافر لأنه يجحد نعمة الله عليه وينسبها إلى المطر لا إلى الله. ويضيف، الزراع كفار سكان كفور بعيدون عن المدينة حيث يوجد أهل العلم والدين.

يحاول الرحموني تسبيب هذا التفسير من خلال أدلة يعتقد أنها موجودة واقعيا، ويقول: ''لأنهم يعظمون الملوك من دون الله. فالتكفير هو أن ينحني الإنسان ويطأطىء رأسه قريبا من الركوع كما يفعل من يريد تعظيم صاحبه. ولابن خلدون فصل بعنوان 'في أن الفلاحة معاش المستضعفين وأهل العافية من البدو'. وهم يجهلون أي يقتلون ويبطشون ويحاربون. وفي حديث في خطبة الوداع: ''ألا لا ترجعن بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض.'' من معاني كفار حسب أبو منصور: ''لابسين السلاح متهيئين للقتال من كفر فوق درعه إذ لبس فوقها ثوبا كأنه أراد بذلك النهى عن الحرب. هم لا يحترمون قواعد النظافة ولا ينظمون علاقاتهم الجنسية مع زوجاتهم، لذلك عُدّ كافرا من أتي حائضا. ويضيف بأن مساكن الزراع تسمي الكفور. هؤلاء الزراع / الكفار يسميهم القرآن الأعراب وينسب لهم الكفر والنفاق.''[14]

ظل الأعراب المسلمون دائما محل حذر وريبة إذ منعوا من تولي المناصب القيادية أثناء الفتوحات كما منعوا بعد ذلك من المناصب الإدارية والسياسية. وعندما عاقب الخليفة عثمان أبا ذر بأن نفاه إلى الصحراء، عندها صاح مستنكرا: ''ردّني عثمان بعد الهجرة أعرابيا''.

يصف البعض الحركة التي أخذت إسم''الرِّدّة'' بقولهم: ''في مطلع خلافة أبي بكر عبدالله بن عثمان (632-634) هبت على الجزيرة عاصفة من ارتداد القبائل على سلطان المدينة مؤثرة العودة إلى حياتها القبلية السالفة. وكانت ردّة القبائل قد بدأت قبيل وفاة الرسول الكريم، ثم

اتسعت بعيدها وارتدت معظم قبائل العرب إلا اهل المدينة ومكة والطائف."[15] ويقول المؤرخون، إنها سميت ردّة لأنها شملت ارتداد بعض القبائل عن الطاعة لتأدية الزكاة شأن بعض قبائل اليمامة، كما شملت ارتداد طائفة أخرى من القبائل عن التدين بالإسلام شأن بعض قبائل اليمامة وعُمان وشرقي الحجاز. كما شملت الردّة مناطق اليمن وحضرموت وكندة ومهرة وعُمان والبحرين واليمامة وقبائل شرقي الحجاز (أسد وطيء وعطفان وسليم وهوازن وبني عامر). ظهر في قبيلة بني حنيفة وهي من تميم مسيلمة بن حبيب الذي كان يدعو قبل الاسلام لعبادة الرحمن، الذي سُمّي "رحمن اليمامة"، ودين الحنفاء. وفي اليمن كان الأبناء، وهم الغرباء من أبناء الفرس الذين أسلموا، يحكمون البلاد، فثار عليهم المواطنون. وبالإضافة، حرّض الفرس بكر بن وائل في البحرين.[16] ويقول الطبري: "إن العرب ارتدوا وصاروا كالغنم في الليلة المطيرة الشاتية لفقد نبيهم (ص) وقلتهم وكثرة عدوهم"، الأمر الذي أبرز الفرق بين عمق العقيدة وأثر شخصية النبي الكاريزمية عليهم. لم يرتدّ كل العرب. ويقول البعض إن قريشا وثقيفا لم ترتدّ، وقال البعض إن أهل المسجدين — مكة والمدينة ومن بينهما — لم يرتدّوا. وأطلق الطبري على القبائل الثائرة اسم الكافرين والمشركين والمتمردين والمنتفضين والأخابث.[17]

كانت أغلب القبائل مقتنعة بفكرة أن محمدا نبي وليس حاكما، كما أنه لم يشر لهم بطاعة أبي بكر. ويبدو أن عملية الانتماء للعقيدة عوضا عن القبيلة لم تكتمل بعد، ولم يتبلور الشعور عند الأعراب أن الدين الجديد سيقدم لهم نفس الحماية والسند الذي تقدمه القبيلة. لذلك لم تتغير النظرة من سيادة قريش عليهم، واعتبروا أبا بكر مجرد شيخ قبيلة. وفي هذا الصدد، خاطب مسيلمة بن حبيب (المشهور بالكذاب) بني حذيفة باليمامة: "أريد أن تخبروني بماذا صارت قريش أحق بالنبوة والإمامة منكم، والله ما هم بأكثر منكم ولا أنجد، وإن بلادكم لأوسع من بلادهم، وأموالكم أكثر من أموالهم". وبعد وفاة النبي لم يستوعبوا فكرة إرسال أموال الصدقات والزكاة إلى العمال ليرسلوها للمدينة. ولم يتعودوا على ذلك، ورأوها أقرب للإتاوة، فهم كانوا يدفعونها للنبي وحده. هنالك من أوّل الآية الكريمة التي تقول للنبي: 'خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها، وصل عليهم إن صلاتك سكن

لهـم'. قالـوا لسـنا ندفـع زكاتنـا إلا لمـن كانـت صلاتـه سـكنا لنـا."[18] كـما خاطـب مالـك بـن نويـرة زعيـم بنـي تميـم قومـه: "يابنـي تميـم، إنكـم قـد علمتـم بـأن محمـد بـن عبـدالله قـد جعلنـي عـلى صدقاتكـم قبـل موتـه، وقـد هلـك محمـد ومـضي لسـبيله، ولا بـد لهـذا الأمـر مـن قائـم يقـوم بـه، فـلا تُطْمِعُـوا أحـدا في مالكـم، فأنـت أحـق بهـا مـن غيركـم."[19] ويشـير برهـان الديـن دلـو أن حـرب أبي أبوبكـر ضدهـم لم تـرض إلا بالخضـوع والاستسـلام أو مـا سـمي "بالخطـة المخزيـة أو الحـرب المجليـة". ويقصـد بالخطـة المخزيـة أن يقـرّ المرتـدون بـأن مـن قتـل منهـم في النـار وإن مـا أخـذ مـن أمـوال المسـلمين مـردود، وبالحـرب المجليـة أن يخرجـوا مـن ديارهـم.[20]

ويشـير دلـو أيضـا أن الـردّة ظاهـرة اجتماعية-دينيـة، وذلـك لأنـه منـذ البدايـة "وقـف زعـماء القبائـل مـن الدعـوة الاسـلامية موقـف الـتردد حفاظـا عـلى امتيازاتهـم ومصالحهـم الخاصـة. وازدادوا تـرددا حـين تبـين لهـم أن الإسـلام يدعـو، مـن جملـة مـا يدعـو، لتحطيـم إطـار الوحـدة القبليـة وإقامـة وحـدة جامعـة تـذوب فيهـا زعامتهـم القبليـة المطلقـة. ولهـذا تأخـر خضـوع هـؤلاء الأمـراء للدعـوة الإسـلامية وظلـوا يرقبـون الـصراع الدائـر بـين 'الجماعـة الإسـلامية' وقريـش ليقـرروا موقفهـم عـلى ضـوء نتائجـه الحاسـمة. ولمـا أسـفرت الحـرب عـن فـوز المسـلمين وفتـح مكـة، معقـل الارسـتقراطية وقلعتهـا المنيعـة، أقبلـت وفـود القبائـل إلى مكـة، في العـام الـذي سـمي 'بعـام الوفـود' لتقديـم فـروض الطاعـة والاعـتراف بالإسـلام."[21] وفي رأيـه، أن كل إسـلام القبائـل أو إسـلام رؤسـائها، كان شـكليا أو بـلا أسـاس. ويضيـف: "فقـد كان نوعـا مـن الاستسـلام لسياسـة الأمـر الواقـع أو خوفـا مـن القـوة الظافـرة الغالبـة أو طمعـا بالغنائـم التـي كان يحصـل عليهـا المسـلمون في حروبهـم ويوزعونهـا عـلى المحاربـين. وإلا لمـا كان ارتـداد القبائـل بُعيـد عـام الوفـود، ثـم جـاءت وفـاة الرسـول الكريـم وإنفـاذ جيـش أسـامة للشـام، حافزيـن عـلى اتسـاع الـردّة وانتشـارها." [22]

كانـت الـردّة موقفـا سياسـيا، وليسـت خروجـا عـلى الإسـلام ذاتـه، وقـد أخـذت مظاهـر مختلفـة حسـب رجـب محمـد عبـد الحليـم منهـا: "التنبـوء، بظهـور أنبيـاء كذبـة مثـل طليحـة بـن خويلـد الأسـدي في بنـي أسـد، ومسـيلمة بـن حبيـب الحنفـي باليمامـة، والأسـود العنـسي في عنـس، ومدحـج في بـلاد اليمـن، وسـجاح بنـت الحـارث في بنـي تميـم بنجـد؛ طـرد عـمال الخليفـة وعزلهـم؛ عـدم دفـع أمـوال الـزكاة لعـمال الصدقـات؛ التمـرد

المسلح والتهديد بالزحف على المدينة؛ تجييش الجيوش والزحف على المدن؛ عدم الاعتراف بأبي بكر ومبايعته؛ تجديد الأحلاف القديمة في نجد (مثلا حلف يجمع أسد وغطفان وطيء)؛ الاستعانة بالأجانب.''[23]

ومن الواضح غياب العامل الديني في الردّة، إذ يبدو أن هذه القبائل، فضلت العودة لنظام حياتها القديم. ويلاحظ رجب محمد عبد الحليم: ''لم يحدث أن قبيلة ارتدت عن الإسلام وعادت إلى ديانتها القديمة. ولكنها تمردت على أبي بكر متبعة في ذلك شيخها بدافع العصبية القبلية. رأت كثير من القبائل أنها لا تقل عن قريش مكانة ولا منزلة إن لم تفقها في العدد والعدة ومظاهر القوة المادية وعليها أن تؤازر شيخها وزعيمها في الملك والسلطة.''[24] ورغم غياب البعد الديني المباشر في حركة الردّة، واستمرار المفهوم القديم الذي يعتبر خارجا عن الإسلام كل من عصى الخليفة أو امتنع عن البيعة له، وخرج عن الجماعة، أو امتنع عن تأدية أموال الزكاة للخليفة أو عمال الصدقات طبق حديث: ''من بدّل دينه فاقتلوه'' (وهو الحديث الذي ظل مرجعية التكفيريين حتي اليوم).

ووجد الجهاد مبررا قويا واحتل مكانة متقدمة في أركان العقيدة. وقد دار الجدل حول عدم ادراج الجهاد في حديث: ''بُني الإسلام على خمس''. ويستوقفنا تفسير بعض المستشرقين، مثل روجيه أرنالديز (Roger Arnalez)، لفرضية إعزاز الدين وقهر المشركين، في قوله إن غاية الجهاد ليست القضاء على الكفار ولكن القضاء على الكفر باعتباره ظاهرة مميزة للمجتمعات القديمة. ولذا فإن الجهاد قد أدي دوره ولا حاجة لأن يكون ركنا من أركان الإسلام بما أن الكفر قد انتهي باعتباره ظاهرة متفشية في المجتمعات القديمة.[35]

وقد وقع الفقهاء لاحقا في مآزق يبرزها الرحموني. وقد نشأت هذه المآزق بسبب قول بعضهم ''إن علة جهاد الكفر هي الكفر مع استثنائهم نساء الكفار وأطفالهم وشيوخهم ورهبانهم. عللوا هذا الاستثناء بكون هذه الاصناف من الكفار لا تقاتل المسلمين أي أن قتلهم مشروط بمشاركتهم في قتال المسلمين، وهم بذلك يقرون ضمنا أن علة قتال الكفار ليست الكفر وإنما مقاتلتهم المسلمين واعتداؤهم عليهم. وكان سفيان الثوري من اوائل الذين صرحوا علنا ومن دون التباس بأن علة قتال الكفار ليس الكفر وإنما أعتداؤهم على المسلمين''. وقد

قال بعض الفقهاء أن الجهاد أعم من القتال إلا أنهم حصروه رغم ذلك في معنى الحرب. كما كان الشافعي يقول إن علة قتال الكفار وقتلهم هي الكفر ولكنهم يستثنون نساء الكفار وأطفالهم ورهبانهم وشيوخهم. وفي الوقت الذي كانوا يذكرون فيه بأن الجهاد ماض إلى يوم القيامة ولا يمكن ان يتوقف إلا إذا تم القضاء على آخر كافر في الدنيا فأنهم كانوا ينظرون لقيام علاقات سلمية مع الكفار وينظرون لفضيلة الرباط بما يعنيه لهم ذلك من نزعة دفاعية. إن دعوة المسلمين لقتال الكفار مرتبطة بغاية أساسية وهي منع الفتنة، فقتال الكفار مبرر بوجود الفتنة وضرورة القضاء عليها. والقرآن يستفظع القتل إذ هو في الأصل من عمل الكفار ومن عمل الجاهلية (وأد البنات، والتقاتل القبلي، إلخ) ولكن المسلمين أجبروا على ذلك في سبيل صد العدوان وصد الفتنة.[27]

يعتبر الرحموني الجهاد إيديولوجيا هدفها الأساسي "تكوين جماعة وتعزيز تضامنها عبر تشجيع تميزها عن الآخرين وذلك عبر ممارسات وأعمال وقيم في طليعتها الحرب ومن عناصرها اللباس والطعام والشراب و'تربية الحيوان'. . . هؤلاء الآخرون ليسوا أهل 'الشرك والوثنية' بقدر ما هم 'الأعراب والبدو' الذين نعتهم القرآن بأنهم أشد كفرا ونفاقا." ويضيف في تأكيد فكرة أن الجهاد ليس عبادة قائلا: "وعندما نقول إن الجهاد في الإسلام إيديولوجيا للتميز الثقافي والحضاري فإننا نعني أن الأمر لا يتعلق بفريضة أو شعيرة من شعائر الإسلام وإنما بسياسة ظرفية لغاية تكوين جماعة متميّزة عن الآخرين. فإذا ما تميزت هذه الجماعة ونحتت شخصيتها لم تعد في حاجة لهذه السياسة أو الإيديولوجيا إلا إذا عاشت فترات مشابهة لفترة النشأة عندها يمكن أن تستعيدها من جديد أو أن تبحث عن إيديولوجيا بديلة."[27]

هذا، وقد انتهت حروب الردّة بتوحيد العرب ثم كانت الفتوحات.

الزندقة والشعوبية

جاء الإسلام في رقعة جغرافية معينة ورَعَتْهُ في البداية قبيلة (هي قريش) مما جعله يبدو وكأنه دين محلي. ولكن الإسلام أكد باستمرار أنه دعوة للناس كافة. ولم يكن من الممكن للدين الجديد أن يحصر نفسه فيما سمي "مجتمع المدينة". ولكنها كانت حقبة ضرورية في تطور الدين الذي وجد فيها قاعدة مادية وبشرية حقق عليها وجود الجماعة

المتضامنة والمتماسكة، أي عصبة كانت بمثابة بذرة لدولة. ولكن تدفق الشعوب التي "دخلت في دين الله أفواجا" صاحبته الآمال في المساواة وحياة أفضل. وهنا تظهر الفجوة بين مثل الدين العليا وبين ممارسات المؤمنين به. ويوحي الحديث النبوي: "لا فرق لعربي على عجمي إلا بالتقوى"، بتحذير غاضب، سببه تفرقة أو استعلاء ما، لاحظه النبي. وكان الفرس من أكبر الشعوب التي دخلت الإسلام عددا. ويضاف إلى ذلك، استنادهم على حضارة عريقة، كانت مصدر فخر لهم يؤهلهم لتوقع احتلال مكانة مميزة في الدين الجديد. وواجه الإسلام مع التوسع، اختبار تطبيق مُثُل الدين الإنسانية، وعلي رأسها: المساواة في الحقوق.

ربط عبدالعزيز الدوري الزندقة بالشعوبية وهي جانب سياسي وقومي واضح وليس دينيا محضا. فهو يقول باستمرار التبشير بالديانة المانوية بصورة مستترة، حيث عمل أصحابه مستندين على مبدأين، أولهما: التأويل الذي يُمكّن من تفسير النصوص الدينية لاصحاب الديانات الاخري وخاصة الاسلام، بتفسيرات تخرجها إلى مدلولات ومفاهيم مانوية ضمنية، وثانيهما: المزج الداخلي أو الأخذ من الديانات والمذاهب الاخري، وصهر ذلك في البوتقة المانوية لتعزيزها ولكسب الآخرين إليها. وتحارب الشعوبيةُ الإسلامَ من خلال حرمانه من تقديم تعاليم دينية تتميز "بالنقاء" الذي يجعلها فعّالة ومؤثرة. وهذه هي خطة هدم الاسلام من الداخل، ويراها القوميون، نوعا من كراهية العرب حَمَلة الاسلام.[28]

من ناحية أخري، يري جابر عصفور أن من نتائج دخول الشعوب غير العربية في الإسلام ظهور تيارين. وكان أحدهما تيارا عرقيا وجد أكمل تعبير فكري عنه في مرحلة لاحقة ترجع إلى زمن الخليفة المتوكل، خصوصا فيما أصبح يعرف بمذهب السلف من أهل النقل والتقليد والإِتّباع. وأمّا الثاني، فهوتيار إنساني وجد أكمل صياغاته في الاتجاهات العقلانية للمعتزلة وللفلاسفة من ناحية والاتجاهات الروحانية للمتصوفة من ناحية موازية. وأغلب هؤلاء وهؤلاء من الموالي الذين لا ترجع أصولهم إلى جذور عربية خالصة. ولكن هذه التصنيفة ليست واضحة الحدود، فهناك بعض التداخلات، ومن الخطأ التعميم. فقد عرف التياران عناصر عربية بل ومن داخل آل البيت نفسه. واستمر التياران في التنافس والصراع، وذلك ضمن سياقات الصراع السياسي،

والاجتماعي، والفكري، والديني على امتداد التاريخ الإسلامي، بلا انتصار لأي طرف، إلا بقدر تحالفه مع السلطة السياسية. ويقول عصفور: "كانت السلطة تميل أكثر الأحيان إلى نصرة تيار الإتّباع العرقي، بسبب نزوعها الاستبدادي الذي يتعارض بطبعه مع النزعات العقلانية المتشككة والمتسائلة دوما. وظل التحالف قائما لاينقطع بين الحكومات الاستبدادية ومذهب الإتّباع ونزعاته."[29]

ويري باحثون أن الشعوبية اتخذت أشكالا وصورا مختلفة: سياسية واجتماعية وثقافية. وتقول عواطف شنقارو إن الشعوبيين قد سلكوا طريقين متتابعين: أولهما طريق سلبي "اتخذ طابع الجدال والنقاش، ووضع الكتب والأشعار في أمجاد الفرس ومحاولات تزييف الأحاديث النبوية وتفسير القرآن بالمعنى الباطن والظاهر ليتلاعبوا بمعناه بما يتوافق وشعوبيتهم وتزوير الشعر العربي وغير ذلك من الأمور. أما الطريق الثاني، فهو إيجابي واضح اتخذ شكل الثورة المسلحة، فكانت حركات الزنادقة التي أصبحت سلسلة متصلة الحلقات منذ منتصف القرن التاسع (842م) أي طوال العصر العباسي."[30]

نشأ التنافس بين العرب والفرس حول الحقيقة المطلقة: الإسلام. فقد رفض الفرس إدعاء العرب بأنهم القوّامون على العقيدة الإسلامية وحماتها. ولجأ الشعوبيون إلى السلاح الديني، وذلك من خلال بعث تعاليم الإسلام التي حثت على المساواة، وهم ينادون بأن جميع الأمم سواء في الفضل والحضارة، وأن العرب ليسوا خير أمة بل هم مثل غيرهم من الشعوب. وقد اعتمد الشعوبيون في المرحلة الأولي على القلم والكتابة والخطابة، فبرز العلماء والأدباءوالشعراء. وتعتقد شنقارو أن الشعوبيين جهروا في المرحلة التالية بشعوبيتهم وكراهيتهم للعرب، ورأوا أن الإسلام هو خير سلاح يحاربون به العروبة، فحاولوا أن ينالوا من دين العرب، فظهرت تعاليم الزندقة التي تحاول تشويه تعاليم الإسلام وتدخل عليه العقائد المجوسية القديمة، مما يسيء إلى روح الإسلام وقيمه الروحية ومثله العليا. ويري أحمد أمين أن بعضا من الفرس رأوا أن انتقال الخلافة للعباسيين لم يحقق مطالبهم، فقد انتقل الحكم ليد غير فارسية أيضا. ومطمح نفوسهم أن تكون الحكومة فارسية تماما في كل المجالات، ورأوا أن ذلك لن يتحقق والإسلام في سلطانه، فأخذوا يعملون لنشر المانوية والزرادشتية والمزدكية ظاهرا إن أمكن، وخفية إذا لم يمكن، فكان في ذلك فشو الزندقة.[31]

يـري هـادي العلـوى أن للزندقـة في الاسـلام مسـارين مختلفين تبعـا للاتجاه الاجتماعـي للزندقـة، فـالأول بـدأ مـع أبي سـفيان بـن حـرب بـن أميـة، زعيم مشركـي مكـة. ويقـول العلـوى إنـه كان مـن أفـذاذ العـرب في الجاهليـة كـما في الاسـلام: "وبوصفـه تاجـرا متمرسـا، منعتـه عقليتـه التجاريـة النابـذة للغيبيـات مـن تصـور وجـود اتصـال مبـاشر بـين رب السـماء وواحـد مـن فتيـان قريـش يعرفـه جيـدا ويفهـم وسـطه وتاريخـه وملابسـات حياتـه. ولعله اطلـع في أسـفاره العديـدة عـلى مصـادر معرفـة عـززت عنـده الشـك في ممكنـات كهـذه."[32] وقـد سـجله أهـل السـير والتواريـخ في قائمـة الزنادقـة الذيـن تعلمـوا الزندقـة في الحـيرة. ويمكـن اعتبـاره أول زنادقـة الإسـلام، فقـد اجتمعـت فيـه نزعـة شـك في العقائـد مـع مسـلك مضـاد لمبـادئ العـدل الاجتماعـي ومتعـارض مـع حقـوق الرعايـا.

أمـا النـوع الآخـر، فهـي زندقـة عـبرت عنهـا سـابقة عامـر العنـبري ومعاصريـه الأصغـر مـن مؤسـسي علـم الـكلام، ويتداخـل فيـه التحـرر مـن أحاديـة النـص مـع المعارضـة السياسـية والاجتماعيـة. وفي هـذه الفئـة، تقـع زندقـة المعـري، والـرازي، وقرامطـة العـراق، وأقطـاب التصـوف. وأفـكار هـذه الجماعـة، ذات مضمـون إنسـاني منـاويء لسـلطة الدولـة والمـال. [33]

يشـير أحمـد أمـين إلى أن الزندقـة لهـا عـدة معـانٍ، وتختلـف عنـد الخاصـة والعلـماء غـير معناهـا لـد ي العامـة. ويقـول: "فقـد كان العامـة وأشـباههم يطلقـون عـلى المسـتهتر الماجـن 'زنديقـا'، فإبراهيـم بـن سـيّابة الشـاعر كان يرمـي بالزندقـة، ولم يكـن يعـرف عنـه قـول في الديـن، إنـما كان يعـرف عنـه أنـه كان خليعـا ماجنـا. وآدم حفيـد عمـر بـن عبدالعزيـز، اتهـم بالزندقـة لأنـه كان خليعـا ماجنـا منهمـكا في الـشرب. أخـذه المهـدي وضربـه ثلثمائـة سـوطا عـلى أن يقـرّ بالزندقـة، فيقـول: والله مـا اشركـت بـالله طرفـة عـين، متـي رأيـت قرشـيا تزنـدق؟ ولكنـه طـرب غلبنـي وشـعر طفـح عـلى قلبـي. كان في بعـض شـعره مسـاس بالديـن ولكـن لم يتزنـدق زندقـة علميـة وإنـما غلبـه الـشرب فنطـق. يطلـق عـلى طائفـة مـن الشـعراء في ذلـك العـصر أفرطـوا في دعـوة النـاس إلى الفجـور والإباحـة، وحملهـم عـلى الاسـتهتار. تعرضـوا أحيانـا للديـن، وجهـروا بأقـوال فيهـا تهكـم، وسـخروا ممـن يقـول بتحريـم الخمـر أو يخـوف مـن النـار، وممـن يذكّـر بيـوم البعـث ومـا فيـه مـن حسـاب. يقـول أبونـوا س: مـا جاءنـا أحـد يخـبّر أنـه في جنـة مـن مـات أو في النـار."[34] ويذكـر في موضـع آخـر، أن فهـم الخاصـة والعلـماء، للزندقـة،

يقول إنها: ''اعتناق الإسلام ظاهرا، والتدين بدين الفرس باطنا، وخاصة مذهب ماني ... أو مزدك، ويؤمنون بالنور والظلمة، وبعبارة عامة يدينون بدين المجوس عن علم، ثم يتظاهرون بالاسلام تقية، أو توسلا لإضلال الناس. ويعتقد أن المقصود فكرة الفتنة وخلق الانقسام بين العرب، فقد كان اغلبهم ... من الفرس أو المجوس. ويذكر أن هناك معنى يُطلق على قوم جحدوا الاديان كلها عن نظر، مرادفة للدهرية والالحاد. يقول ابوالعلاء في رسالة الغفران: 'والزنادقة هم الذين يسمون الدهرية لا يقولون بنبوة ولا كتاب'. وقد تعني الشك.''[35]

يلاحظ أحمد أمين إفراط الناس في ذلك العصر في الرمي بالزندقة مع خطر الاتهام. وقد كان في أحيان كثيرة بقصد المكايدة، أو بقصد تصفية خصومات أدبية أو دينية. وينوه برد الفعل الديني ، فيقول إن الحكم الفقهي في الزنادقة عند الحنفية العراقيين أشد منه عند الشافعية. فكثير من الحنفية يري أن المرتد إذا تاب قبلت توبته ولم يقتل، واما الزنديق فاذا تاب لم تقبل توبته وقتل، وخالفهم في ذلك الشافعية فقالوا لا يقتل من أظهر التوبة من الزنادقة.[36]

من الواضح أن ظهور الزندقة وانتشارها، لم يكن لأسباب دينية وعقائدية بحتة، ولكنه نتيجة تداعيات للصراع السياسي وبالذات في جانبه القومي والإثني. ويري كثير من الباحثين، أن ظهور الزندقة جاء كرد فعل لعدم نجاح الحركة الشعوبية في المنطقة وانتصار الإسلام والعروبة. والمؤكد أن ظاهرة الزندقة وماتبعها كان نوعا من الرد والدفاع عما عجزوا عن تحقيقه في حركتهم الشعوبية فكانت الزندقة وليدة لهذه الحركة الشعوبية وإحدى وسائلها. وقد ترددت ألفاظ ''زندقة'' و''زنديق'' و''زنادقة'' مثل كلمات التكفير والكفر والردّة في عصرنا الحالي، على الألسنة في العصر العباسي الأول (754-861) وكانت مدارا لكثير من المجالس الاجتماعية والحوارات الثقافية فضلا عن انشغال الخلفاء العباسيين بالقضاء على حركات وثورات الزندقة. واختفت وضاعت معظم كتب الزنادقة إذ تعمد الخلفاء والعلماء والمسلمون الاتقياء على إتلاف مثل هذه الكتب لأنها تتنافي في مبادئها مع تعاليم الإسلام. وربما تتنافي حتي مع سياسة الدولة خاصة بعد أن أصبحت مهمة الزندقة التعاون مع كل معارض سياسي لنظام الخلافة. والشعوبية والزندقة حركتان متلازمتان، الأولى اختصت بضرب الإرث

الفكري والثقافي والاجتماعي للعرب في حين اختصت الزندقة بتقويض دعائم الدين الإسلامي.[37] ويقدم أحمد أمين تفسيرا آخر يقول فيه إن استخدام كلمة زندقة كثر في العصر العباسي حيث زاد البحث العلمي، وظهر علم الكلام والجدال حول المسائل الأساسية في الدين بسبب الاحتكاك بثقافات عرفت التفلسف.

تعرّض الزنادقة للقمع والاضطهاد ليس بسبب ضررهم على الدين، ولكن لأنهم صاروا خطرا حقيقيا ماثلا على الحكم العباسي. وتم الخلط ببراعة بين الخطر على الدولة والخطر على الدين. فهم خارجون على طاعة الدولة ووصلوا في بعض الاحيان لدرجة رفع السلاح عليها. واُتهموا بأنهم ينوون بعث الدولة الفارسية من جديد على حساب الخلافة العباسية الإسلامية. وهنا مزج الدين بالسياسة، فهم قد رفضوا الخضوع لدستورها وهو الإسلام الذي يحكم بالكتاب والشريعة المحمدية التي تنظم كل الحياة بشمول كامل. ولم يعرف عن أغلب قادة العباسيين غيرتهم على الدين، فهي معركة سياسية تلبس الأقنعة الدينية لإثارة عواطف العامة وكسب تأييدهم. ولكن بالفعل ظهرت حركة متطرفة وهذا وضع عادي في الصراعات السياسية، خاصة حين تطول. ومن بينها حركة بابَك الخُرَّمي التي هددت كيان الدولة العباسية وكانت مصدر خطر سياسي واجتماعي وديني حيث رفضوا جميع الفروض الدينية واباحوا لأنفسهم شرب الخمر، ونادوا بإباحة المحرمات والشيوعية في النساء. وقد استغلوا آل البيت لنشر دعوتهم التي ترمي إلى هدم العقائد الإسلامية.[38]

تقول المصادر إن المهدي نكّل بالزنادقة. وحسب رواية الطبري عن أحداث عام 167هجري: ". . . وفيها جدّ المهدي في طلب الزنادقة، والبحث عنهم في الآفاق وقتلهم، وولي أمرهم عمر الكلواذي." وفي **الأغاني**: "لما نزل المهدي البصرة كان معه حمدويه صاحب الزنادقة فدفع إليه بشارا، وقال: اضربه ضرب التلف". ويقول المسعودي في المهدي: "إنه أمعن في قتل الملحدين والمداهنين عن الدين لظهورهم في أيامه وإعلانهم باعتقادهم في خلافته." ولقد انتشرت كتبهم، وكان المهدي أول من أمر الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على الملحدين. وقد أنشأ المهدي إدارة للبحث عنهم ومحاكمتهم، وأنشأ هيئة علمية لمناظرتهم وتأليف الكتب في الرد عليهم.

وانفذ الهادي وصية والده في تقتيل الزنادقة. وواصل هارون الرشيد والمأمون على نفس النهج. أمّا الحادثة العظمي في تاريخ الزندقة فهي محاكمة الأفشين قائد جيوش المعتصم والذي شق عصا الطاعة واتهم بالزندقة. وقد حُبس ومنع عنه الطعام والشراب إلى أن مات، ثم صلب وأحرق بالنار.[39]

وقد نتج عن القهر الذي لازم تهم البدعة والشعوبية النفور من مصادر الاسئلة الجديدة، والاستغناء عن علوم الآخر، وتفضيل العرب، والهجوم على الثقافة اليونانية، والعداء للتفلسف.[40] ويورد هادي العلوى ما كان يسمي ظاهرة "أهل الأهواء" والمقصود بهم "الخارجين على العقيدة بأصولها المقررة من جانب الفقهاء"، والوصف من مصطلحات ما بعد القرن الثاني. ويقدم نموذجا في هذا الاتجاه وهو شخصية عامر بن عبد قيس البصري في تشككه والأسئلة التي طرحها. فهو لم يطرح أمورا ذات منحى فكري خارج المسار الذي ينتظم عصر الصحابة وأوائل التابعين. وتدل سيرته على أنه لم يكن من أهل الفكر بالوصف الذي يصدق على المتكلمين في وقت كان الشقاق بين المسلمين في بدايته ولم يمر عليه وقت كاف ليعبر عن نفسه بالتأويل. وإنما انحصرت قضيته في مجال مخصوص تصرف فيه بطريقة بدت خارجة عن مبادئ الشريعة أو أصول العقيدة. ولخصتها مصادره على النحو التالي: الامتناع عن الزواج (أي اختيار العزوبية)، عدم أكل اللحم، عدم حضور صلاة الجمعة، مقاطعة حكام البصرة في خلافة عثمان، والقول إنه فضّل نفسه على آل ابراهيم، والمقصود الانبياء، والتدخل لحماية أهل الذمة ضد التسلط عليهم من المسلمين.[41]

جاء في سيرته أنه رأي رجلا من أعوان السلطان يظلم ذميا فتدخل لتخليص الذمي، ولم يكتفِ بذلك بل وقف يخطب على قارعة الطريق خطبة نهى فيها عن المنكر. والمنكر هنا اضطهاد المسلم لغير المسلم، فرموه بالتهم. ويقول ابن الجوزي بأنه رأي رجلا يسحب ذميا يريد منه أن يكنس دار الأمير فخلصه منه، ووقف ليقول: لن تُخفر (تنقض) ذمة محمد وأنا حي. فكان ذلك سبب تسييره أو نفيه. ولقد نُفي من البصرة إلى الشام على قَتَب برذعة صغيرة على قدر السنام يُسفّر عليها المحكومون بالإبعاد لمضاعفة مشقات الطريق عليهم (وقد سُفّر عليها أبوذر إلى الشام ومنها إلى المدينة عودا) وهو الذي أبلى بلاء حسنا في قتال البيزنطيين على الجبهة الشرقية.[42]

هذا وقد استجوب أكثر من مرة عن امتناعه عن الزواج باعتباره خروجا على قاعدة لتنظيم المجتمع الاسلامي توخاها المشرّع لتكون شاملة ومؤكدة بحيث تقترب من الوجوب. لكن الزواج يقع في عداد السنن وليس الفرائض، ولا يُكفّر من اختار العزوبية لأنها لم تصل لحد التحريم وإنما أُعتبرت من المكروهات. أما ترك اللحم فغير محرم ولا مكروه، بل بالعكس هناك دعوة للإقلال منه. ويقول البعض إن رفض الزواج مخالف للسنة وترك اللحم شكل من التعالي على الحكمة الإلهية التي جعلت رزق الحيوانات على بعضها.

وفي محاسبة أخري أجاب عن حضور صلاة الجمعة أنه يحضرها في مؤخرة المصلين ويكون أول الخارجين من الجامع بعد أدائها. وجوابه غير مقنع لأنه شخص معروف وما كان ليخفى حضوره على الناس. لم يكن يحضر فعلا، ولكن ترك صلاة الجمعة لم يكن يعني ترك الصلاة، فقد كان عامر كثير الصلاة يزيد فيها على الفرائض بالنوافل (مثل المعري تماما، لم يكن يصلي الجمعة ولكنه يكثر من الصلاة). ويعلق العلوى قائلا بأن هذا: "يدل على مزاج روحاني يعبر عنه الشغف بالصلاة كوسيلة للاتصال بالمجهول الأسمى تتحقق فقط في حالة الصلاة الفردية التي يتفرغ فيها المصلي لمناجاة السماء، بينما تشوش الصلاة الجماعية عليه هذه اللحظة الروحانية لأنها تجعل من العبادة موضوعا حسيا-طقوسيا خالصا."[43]

وأخيرا، سئل: ماذا عن آل ابراهيم؟ الانبياء من آل ابراهيم عدا المسيح، تزوجوا، وبأكثر من واحدة، وأكلوا اللحم، أي أنهم لم يتمتعوا بنفس الصلابة وربما النزاهة التي تمتع بها التميمي البصري. وهي مقارنة تتأكد في مضمار المثل العليا بعيدا عن مستلزمات الفعل المعتاد للتاريخ الذي لا يزال يتحرك على يد أناس من نوعية آل إبراهيم لا من نوعية عامر العنبري.

كان هذا هو المشهد التاريخي لجذور ظاهرة عدم قبول الاختلاف وقمع كل مظاهر الإبداع والتجديد. فقد دشنت الدولة الأموية بدايات "الملك العضوض"، وجاءت الدولة العباسية لاستكمال كل متطلبات القمع، والاستبداد، والفساد، والترف، والتي لازمتنا حتي اليوم كمكونات أصيلة للدولة في العالم العربي الإسلامي، مهما تنوعت تسمياتها، وأشكالها، وإيديولوجياتها. رسّخت هذه الحقبة المليئة

بالصراعات السياسية والفكرية، وللمفارقة، قيما سالبة بسبب القمع والتفنن في العقوبات. فقد ضيّع الاستبداد فرصة أن يكون المسلمون روادا لعصر نهضة، ومنشئين لفلسفة إنسانية ترتفع بالبشرية. ولكن التاريخ يأتينا بسجل مشين ومخجل من جرائم قتل المفكرين باساليب حيوانية، ومهرجانات إحراق الكتب. ويقول عصفور إن الدولة شهدت في وقت واحد الازدهار ولكن تبعه القمع. فهناك سِجِل الخلفاء مثل أبي العباس السفاح (132–136) وهناك مافعله المنصور بأمثال أبي حنيفة الفقيه، وابن المقفع الكاتب، وسُدَيف الشاعر، إذ جلد وسجن الأول وقتل الثاني والثالث. وفي خلافة المهدي قُتل بشار بن برد، وحماد عجرد، وعبد الكريم بن أبي العوجاء، وسُجن أبو العتاهية. وفي خلافة الرشيد، قتل صالح بن عبدالقدوس، ومروان بن أبي حفصة — والقائمة طويلة من الشعراء والكتاب والمتكلمين والفلاسفة والمتصوفة.[44] ثم يتعرض لحرق الكتب أمام المسجد بحضور العلماء والقضاة والذي: "كان نوعا من الشعيرة الرمزية التي سعي الفاعلون لها إلى تطهير العالم من رجس الاجتهادات العقلية التي خالفت اجتهاداتهم، وكانت شعيرة الحرق في ذاتها، من هذا المنظور، استئصالا رمزيا لحضور الآخر المختلف الذي انتج هذه الكتب، سواء أكان 'آخر' أجنبيا أم محليان فلا فارق بين الاثنين في إثم الاختلاف. وتكررت حوادث الحرق على امتداد العالم الإسلامي بما في ذلك الاندلس." وأحرق الوزير المنصور بن أبي عامر في الأندلس كتب الفلاسفة إرضاء لأهل السنة في انقلابه على البيت الأموي.[45]

تعرض الفكر والمفكرون في تلك الحقبة لقدر كبير من العنف الزائد والفائض، ويعود هذا السلوك المرضي دائما لشدة الخوف من الفوضى ، والشعور باللأمن. وتعود هذه الممارسة لقوانين حمورابي مرورا باليهودية، وصولا للنازية والفاشية والأصولية الدينية. ورغم دعاوى محاربة الكفر والردّة والزندقة، جاءت أشكال العقوبة في الدولة الإسلامية، بعيدة عن الحدود الشرعية. فقد اخترعت السلطة الأساليب الأكثر فعالية أي الأكثر إرعابا وتخويفا وإرهابا. ويورد العلوي مثالا واحدا فقط ولكنه ينم عن العقلية: "وفي وقت لاحق نكّل المعتضد بأحد أصحاب على بن محمد، وكان قد انشق عليه، وأعطي الأمان ثم صدرت منه حركة، دعتهم للتخلص منه، فاعدموه شويا بالنار. وهذه

الطريقة من التنكيل طُبقت على نطاق واسع ضد القرامطة لأن السلطة كانت تواجه هنا حركة منظمة واسعة ومعقدة، فتعاملت معها بهمجية خاصة لتفكيكها، وتشبه هذه الاجراءات ما قام به إقطاعيو ألمانيا ضد ثورة الفلاحين في القرن السادس عشر."[46]

كان الاستبداد يدرك جيدا مقولة أن من جاء بالسيف بالسيف يذهب. ولذلك بالغ في ترويع خصومه ومعارضيه، ونشر أجواء لا تنتهي من الخوف. وتفتقت أذهان القائمين بأمر حماية السلاطين عن أساليب لا تخطر إلا على عقول ممعنة في شذوذها. وقد أصدر الباحث عبود الشالجي كتابا عنوانه **موسوعة العذاب** أورد فيها أنواعا من التعذيب والوحشية تفوق كل خيال. وتتراوح من الشتائم المختلفة، لتشمل الحبس في الغرف الضيقة أو في السرادب، التعذيب بعصر الخصية وجبّ الذّكر، وقطع الأطراف، والسَّمل، وطرقا مختلفة للقتل بالسيف منها التوسيط أي ضرب الإنسان من وسطه بالسيف، وقطعه قطعتين، وهو أسلوب طوّره السلطان محمد بن تعلق، سلطان الهند (725-752)، الذي كان يقتل الرجل بقطعه لثلاث قطع. وهناك أيضا الخنق، والشنق، والتغريق، ودفن الإنسان حيا، والبناء على المعذّب أو هدم البناء عليه، التعذيب بالنار والماء المغلي، والقتل والتعذيب بالسلخ أو تمزيق البدن وغيرها من الأساليب. ولم تنج النساء من أنواع أخري للتعذيب أو الترويع مثل وضع رأس المقتول في حجر زوجته المفجوعة.[47] وقد مارس المستبدون إرهاب المواطنين باسم الدين مخالفين السنة الصريحة التي تدين المُثلة. ويروي في وصية لعلي بن أبي طالب ، بعد طعنه، لابنه الحسن: ". . . ألا لا يقتلن بي إلا قاتلي، أنظروا إذا أنا مت من ضربته هذه فاضربوه ضربة بضربة، ولا تمثلوا بالرجل فإني سمعت رسول الله (ص) يقول: إياكم والمثلة ولو كان بالكلب العقور."

لجأ بعض الباحثين لعلم النفس في تفسير هذا النوع الشاذ من العنف ضد من يُكفّر. كتب العفيف الأخضر: "السلفي عموما عصابي مبطن بمتعصب، فاهمته متعطلة، لذلك يحاكم المختلفين عنه ومعه باسقاط فانتزماته (اوهامه، خيالاته) عليهم. وهذا ينطبق على المفتي العصابي المتعصب الذي أفتي بقتل نجيب محفوظ."[48] (وهذه الأيام يقدم تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام بيانا بالعمل لذلك العقل المريض والوجدان الخرب).

التكفير معاصرا

تستند فكرة الردّة والتكفير على فكر جهادي ظل يتزايد ويتراكم منذ ابن تيمية ثم أبو الأعلي المودودي ثم سيد قطب وانتشرت الجماعات العنقودية التي جمعت بين هذه الأفكار والحركية. ومن مروجي تهم التكفير والردّة المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية مثل ما يدعي هيئات العلماء، أو كبار علماء المسلمين، بالإضافة لأساتذة الجامعات الدينية. وهذه الفورة التكفيرية التي نعيشها الآن، هي نتاج الخوف من تداعيات العولمة والعلمنة التي صارت تهدد قلب المجتمعات الإسلامية. ولا يمتلك أغلب المسلمين من أدوات مقاومتها إلا أسلحة التكفير والردّة. فمن الواضح أن العلمنة (secularization) سيرورة تمر بها المجتمعات الإسلامية حتما ورغم أنفها بسبب وجودها في هذه الحقبة من العصر الحديث. ويستحيل عليها إنكار ذلك، خلافا لموقفها من العلمانية (secularism)، وهو مفهوم يدل على إيديولوجيا أو نظام حكم. ومن معضلات الإسلاميين في مواجهة العلمنة أنهم يحاولون إقامة دولة دينية "حديثة" بأدوات، هي في حقيقتها علمانية وليست دينية، من التكنولوجيا وحتي المؤسسات (الديمقراطية والمجتمع المدني). وتواجه هذه الدولة مشكلة تحديد الأسوار أو الحدود الفاصلة بين ماهو ديني ولا ديني؟ ومتي يعتبر الشخص قد تجاوز هذا السور ودخل في منطقة الكفر والارتداد؟ ومتي يتحول الفكر أو الفن إلى تجديف وهرطقة ، ومدي موضوعية المعيار الذي يصدر هذا الحكم؟

إن مشكلة المتدينين من أكثرهم ليبرالية حتي أكثرهم تشددا، هي اننا نعيش في عصر المطلق الوحيد فيه هو النسبية! والنسبية هي أخطر مهددات أي فكر يدعي امتلاكه للحقيقة المطلقة. وهنا كان لابد للدين، أن يعلن معركته ضد الحداثة ويشهر كل أسلحته، باعتبار أنه يخوض آخر حروبه وليس مجرد معركة. فالدين، منذ القرن التاسع عشر ومع صعود الفلسفات الوضعية والمادية، ومع الاعتراف بمبادىء الإنسانوية (humanism)، بالإضافة لانتصارات عصر التنوير والعقلانية، وجد نفسه في وضعية الدفاع. فقد بشرت الوضعية بانحسار دور الدين مستقبلا، بل احتمال زواله، حسب قانون المراحل الثلاثة لاوغست كومت (Auguste Comte). وفي العصر الحديث، تحول الوضع من مجرد أفكار وتأملات، إلى واقع

معيش يتمثل في سيطرة متزايدة للتكنولوجيا والعلوم، وتخلخل المؤسسات والقيم القديمة. ولكن الدين يشنّ معركة العودة الآن ويعلن أن الحرب مستمرة. وهذه العودة لكي تنجح وتصمد، لا يمكن أن تعود بنفس المضامين ولا الأشكال القديمة. وقد يفسر ذلك، بعض مظاهر التشدد من بعض فصائل ما يُسمي "بالصحوة الإسلامية".

ينسب الكثيرون تكفيريي هذه الأيام لجماعة الخوارج التاريخية. فقد قاد جماعة الخوارج أكبر حملات التكفير. والجماعات التكفيرية الحالية، وجدت فيهم مرجعية جيدة من حيث سهولة إصدار أحكام التكفير. ورغم أن الخوارج افترقوا إلى عشرين فرقة إلا أنهم يتحدثون عن كفر الخارج عن الجماعة. ومن بين هذه الفرق، المُحَكِّمَة الأولي، وكان مذهبهم "إكفار على، وعثمان وأصحاب الجمل، ومعاوية وأصحابه، والحكمين ، ومن رضي بالتحكيم، وإكفار كل ذنب ومعصية." واختلف عنهم الأزارقة في اعتبار مخالفيهم من المسلمين مشركين واستباحوا قتلهم، وليس كفرة. من هنا جاءت فكرة تكفير الخارج عن الجماعة، ولكن ما هي الجماعة؟ اعتمدوا على حديث: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية". وفي رواية أخري: "من مات وهو مفارق للجماعة فانه يموت ميتة جاهلية" (رواه البخاري في باب الفتن). فقالوا هي ميتة الكفر وأن البيعة للجماعة ولا جماعة إلا جماعتهم لأنها تأخذ بالمفهوم الصحيح للإسلام.

أعادت فكرة "الحاكمية لله" وتكفير المجتمع والدولة (جاهلية القرن العشرين) الفكر الإسلامي المعاصر لعصور الخوارج مجددا. وكان الصراع بين سيد قطب وجماعته مع حكم الناصرية مجرد صراع سياسي – ديني يحاول كل طرف نزع حقه في الحكم كبشر. فهو صراع حول الدين في غطاء سياسي، لأن جمال عبدالناصر لم يكن يوما علمانيا ولا نظامه جاهليا. فقد أعلن أن الدائرة الثالثة في سياسته الخارجية هي الإسلامية، مع العربية والإفريقية. وفي صراعه مع الإخوان المسلمين خلال أزمة مارس1954 قال إن ما فعله ليس خروجا عن القرآن.[49] وفي أزمة 1965قال: "لم تكن الرجعية ابدا شريعة الله ولكن شريعة الله كانت دائما هي شريعة العدل." وفي موضع آخر: "إن الإسلام ثورة والتضامن الإسلامي تحتاجه الشعوب." وقد قام بتطوير الأزهر وأضاف للمؤسسة الدينية المؤتمر الإسلامي (1954) ثم المجلس الأعلي للشؤون الإسلامية (1960) . وبعد إعلان الاشتراكية ارتفع عدد

المساجد حسب الاحصائيات من 11 ألف إلى21 ألف مسجد وأصبح الدين مادة إجبارية في المدارس وانتشرت المعاهد الدينية في كل المدن والمراكز الرئيسية وأصبح للفتيات معاهد دينية خاصة بهن.[50]

ردت المؤسسة الرسمية على قطب باعتباره يمثل خطر هدم الإسلام من منطلق آخر، بقول المفتي الرسمي الشيخ حسن مامون: " يخيل إلينا أن المؤلف شطح شطحة جديدة، فزعم لنفسه الهيمنة العليا الإلهية في تنظيم الحياة الدنيا، حيث يقترح أولا هدم النظم القائمة دون استثناء، وطرد الحكام، وايجاد مجتمع جديد، ثم التشريع من جديد لهذا المجتمع الجديد."[51] فهو يلمّح بشركه، لأنه جاء برسالة جديدة.

يري محمد أركون أنهما يشتركان فيما يسميه : إيديولوجيا الجماهير "الثائرة على كل من يدعو للعقلنة والطرق العلمية" ولم ير فيهما الّا "إيديولوجيا تقهر العقل والتاريخ". ويعلق دياب: "وكان العام 1965 هو نقطة الصفر الفارق في تاريخ نظام يوليو، حيث كان قد أعطي كل ما لديه في الفكر والتطبيق، وكان عليه أن يتجاوز عنق الزجاجة قبل أن يوشك على الاختناق، وكان المناخ داخليا في أقصى درجات التعبئة المضادة للنظام، وتصورتها القطبية فرصة لتضرب ضربتها، فحل الصدام الدموي، ووقعت الواقعة."[52]

كثيرا ما تُستدعي حوادث، ولغة، وفكر من الماضي، ويتم التعامل معها وكأنها واقع حاضر. فمفهوم الردّة يتم تحيينه وبعثه حيا بقوة. ومن يتابع قضية نصر حامد أبوزيد يلاحظ أن مفهوم ردّة زمن أبي بكر مازال حيا. فقد جاء في حيثيات حكم القضية: "الردّة خروج على النظام الإسلامي في أعلي درجاته وفي قمة أصوله بأفعال مادية ظاهرة، يقرب منها في القانون الوضعي الخروج على الدولة ونظامها أو الخيانة العظمى، الردّة يفصل في شأنها القاضي والمفتي، أما عقوبة الاعتداء على الدين بالردّة، فلا تتنافى مع الحرية في وقائع الحياة الشخصية لأن حرية العقيدة تستلزم أن يكون الشخص مؤمنا بما يقول ويفعل وله منطق سليم في الخروج عن العقيدة، ومن يخرج على الإسلام لا يكون إلا عن فساد في فكر أو استهواء بالمادة أو بالجنس أو لغرض آخر من أغراض الدنيا، ومحاربة هذا الصنف لا تعد محاربة لحرية الاعتقاد وإنما حماية للاعتقاد من هذه الأهواء الفاسدة العابثة أما الاعتقاد فيتعلق بديانة الإنسان أي بسريرته مع خالقه سبحانه وتعالي وليس للحاكم أن يتدخل فيه أو يفتش عنه."[53]

تعتبر محاكمة صادق جلال العظم حول كتابه **نقد الفكر الديني** مظهرا آخر لاستدعاء تهمة الردّة من كهوف التاريخ. فقد جاء في لائحة الاتهام أن المؤلف تطرّق للأديان السماوية عامة وللدين الإسلامي خاصة وأنه "ضمّن أبحاثه تشكيكا في هذه الديانات وتجريحا وتهكما وازدراء فيما يحتويه من أقوال وتعاليم حتي اضحت الأبحاث الواردة فيها خارجة عن حدود البحث العلمي الصرف."[54] وذكر القاضي في حيثياته في قبول الدعوى أن للكاتب "الحرية المطلقة في التعبير عن آرائه وافكاره بكل الوسائل وقد كفل له الدستور اللبناني حرية القول والفكر إلا أن هذه الحرية تنتهي عند حدود عدم التعرض للغير." ويضيف: "وبما أن المدعي عليه إذا كان لا يعتقد بوجود الله مثلا أو لا يقبل ببعض العقائد ويراها خرافات وأساطير إلا أنه عندما ينشر مثل هذه الآراء على الناس، عليه ألّا يجرح شعورهم بما يعتقدون، إذا كان ذلك يخالف رأيه ويتهكم من مقدساتهم ويهزأ من تعاليمهم ويحقّر كتبهم السماوية من مبادئهم . . . [و] المدعي عليه العظم جاء يذكر صراحة بكتابه أنه حسب رأيه لا يمكن التوفيق بين جوهر الديانتين المسيحية والإسلامية، ويتطرق إلى أبحاث تجعل من يتشكك بها كافرا في نظر دينه ويفتح بهذا الاسلوب الساخر مجالا للتفرقة وتحريض كل طائفة على أخري."[55]

وكان رد العظم على المحكمة أنه يوجد معنيان للأسطورة: معنى متداول مذموم بحيث أننا عندما نريد أن نسفه شيئا ما نقول عنه إنه أسطورة، ومعنى جدي وعلمي للكلمة يشير إلى التراث الاسطوري للشعوب. وأنا لم استخدم في كتابي كلمة الاسطورة بالمعنى المذموم بل بالمعنى العلمي الذي يعني مجموع النتاج الخيالي الذي تتركه لنا ثقافة من الثقافات."[56] كتب: أنا ابن هذا القرن فما هو موقفي من القصة القائلة بأن موسى شق البحر الاحمر بعصاه؟ سئل : ماهي غايتك من طرح هذا الموضوع التشكيك أم التفسير؟ أجاب: أولا، مساعدة كل من طرح على نفسه هذه الاسئلة بصورة ساذجة وغامضة وغير مجدية تبين السبيل إلى طرحها بوضوح ودقة ومنطق علمي، ثانيا إعطاء اجتهادي الشخصي في الاجابة عليها.

يعطي الحكم بإعدام محمود محمد طه في مطلع عام1985، دليلا دامغا على استغلال تهمة الردّة في تثبيت الدكتاتورية، واستدامة الاستبداد،

والخلط بين السياسي والديني. فقد ظل محمود يبشر منذ الخمسينيات، ولم يحاول أي شخص أن يجعل من أفكاره قضية ردّة. ولكن في نهاية ستينيات القرن الماضي، انتعشت المؤسسة الدينية ووجدت سندا من أساتذة الجامعة الإسلامية الوليدة، خاصة القادمين من الأزهر. كان رد الفعل الجديد هو رفع دعوى بتهمة الردّة. ولم يظهر المسلمون العاديون أي حماس للدفاع عن دينهم. وحين صدر الحكم في المرة الأولي لم ينفذ. وكان من الممكن أن يقوم به شخص مسلم غيور على دينه بطريقة عفوية ولا ينتظر الدولة.

واصل محمود التبشير بأفكاره أثناء حكم النميري، والذي لم يمنع الجمهوريين (أنصار محمود) حيث أيدوه في بداية استيلائه على السلطة، ولم يهتم بموقفهم الديني والعقدي واكتفي بالموقف السياسي المؤيد، ولم يتذكر الردّة إلا بعد معارضتهم. وقد تكالبت قوى الإسلام السياسي (الإخوان المسلمون)، والمؤسسة الدينية (العلماء والقضاة الشرعيون) في تحالف متناقض مع الطغمة العسكرية والاتحاد الاشتراكي، على محمود، ولفّقوا تهمة الردّة. وانتهي الأمر بأول حكم بالقتل على مسلم بسبب فكره في العصر الحديث. وهذا يؤكد أن سيف الردّة مازال معلقا فوق الرؤوس بعد أربعة عشر قرنا.

خاتمة

كانت حروب الردة ، حدثا وليس فكرة، والدليل على ذلك أنها لم تتكرر بعد أبي بكر رغم خروج كثير من الجماعات على السلطان المسلم. وقد تم التعامل مع تلك الحركات المتمردة على المستويين الحربي والسياسي وليس الديني الصرف. ولكن تم تحويل ذلك الحدث التاريخي إلى حد شرعي، أي عقوبة دينية، وإلى إيديولوجية دُبِّجت فيها عشرات الكتب والمقالات. والسؤال: من أين اكتسب هذا المبدأ المتخلف كل هذا الزخم؟ الإجابة ببساطة بسبب غياب نقيضه أو ترياقه: الحرية — الحرية في الفكر، والحياة، والواقع. فقد ظلت قيمة الإنسان العربي المسلم، متدنية للغاية ولا تساوي روحه شيئا عند الحاكم. وهنا نتسائل: هل تموت الفكرة بموت صاحبها؟ وهل قيمة الروح البشرية يمكن أن تُزهق بسبب فكرة ومنع انتشارها؟ هل المعادلة العقابية روح= فكرة عادلة؟ لا شك أن المفترض أن يكون الإنسان القيمة العليا حتي مقابل الدين والإيمان.

ساعد في تكريس القتل بسبب الفكر أن المجتمعات الإسلامية لم تجعل من الحرية، وبالذات حرية الفكر والعقيدة، أولوية ونموذجا ارشاديا متقدما. وكانت الأولوية دائما لنموذج الطاعة لدرء الفتنة والخلاف. وقد لازم هذا الوضع مشكلة عامة في الأديان وهي عدم التمييز بين الخطيئة الدينية والإساءة المعنوية والجريمة القانونية، فالفرق ليس واضحا. وهذا ما سهل عقاب الإنسان على فكره. وبالنسبة لوضعية فكرة الحرية في التاريخ العربي الإسلامي، يقول كريم بقرادوني بأنه سادت في المرحلة الممتدة خلال الثلاثة عشر قرنا من فجر الإسلام حتي حركات الاستقلال في القرن العشرين مفاهيم مثل الشورى بدل الديمقراطية والإنصاف بدل الحرية ومفهوم الطاعة للسلطان باسم الدين. ثم بعد ذلك ومع بروز الحركات الاستقلالية وقيام الأحزاب والنقابات وجماعات الضغط ووسائل الإعلام وأعمال المعارضة الجماعية تبلورت مفاهيم جديدة مثل الاستقلال قبل الديمقراطية والعدالة قبل الحرية.[57] ولكن قيس خزعل العزاوى يري أن الحرية كفكرة لم تكن جديدة على الفكر الإسلامي،إلا أن بعدها السياسي والاقتصادي الذي أضفته الثورة الفرنسية هو الجديد. ولقد ترددت الحرية لأول مرة في الخطاب الإسلامي مترافقة مع مفردات جديدة، كما يقول لويس عوض، من خلال أولى الكتابات العثمانية القادمة من الغرب. وقد وردت في مذكرات أول سفير عثماني في فرنسا عام 1720 أي قبل الثورة الفرنسية . ويضيف: "أما متي استخدمت كلمة حرية لتعني حرية سياسية في اللغة العربية، فيحدد لويس عوض أيضا عام 1798 عندما وصل نابليون بونابرت إلى مصر ووجه بيانا باللغة العربية باسم الجمهورية المؤسسة على قاعدة الحرية والمساواة. بعد ذلك استخدمها الطهطاوي في ترجمته للدستور الفرنسي وأكد على أنها من أقدس حقوق الإنسان. وكان قد أشار في السابق إلى غيابها في التراث الفكري والسياسي عموما. توجد العدل والإنصاف وليس الحرية."[58]

يربط الكثيرون بين الحرية والعقلانية، ويقول علي المزغني وسليم اللغماني: "الحرية لا تتأسس إلا على العقل، إذ ليس اكتساب الحريات وممارستها أكثر من الارتقاء إلى العقلانية والوعي بوجود الذات المفكرة العقلانية." وتثير قضية الحرية دائما قضية أخرى هي الفردية أي موضع الفرد في الحياة والمجتمع. والمشكلة في الفكر الإسلامي

أن قيمة الجماعة هي العليا، وبالتالي يمكن التضحية بسهولة بالفرد. وما حكم القتل بسبب الردّة إلا الدليل القاطع أن حماية الجماعة (أو المجتمع) مثل الشرف: يُسال على جوانبه الدم. وهنا يري المزغني واللغماني أن: "الفردية أصل الدولة الحديثة ومحورها فلا معنى لدولة القانون إن لم تكن مبنية على سيادة الشعب. ولا معنى لسيادة الشعب إن تقيدت بسلطة الفقهاء، ولا تستقل عن مفهوم المجتمع المدني لأن فصل السياسي عن الديني يستوجب الإقرار بوجود المجتمع السياسي والمدني."[59] ويخلصان إلى أن المجتمع الحديث عنصره الأساسي الفرد، فهو مكوّنه وهو الذي يؤسس له. ولكنهما يشترطان نوعا خاصا من التربية تكون: "مبنية على قناعة راسخة وأمل وطيد يتمثلان في توق الإنسان إلى التحسن الدائم وفي قدرة الفرد على ذلك."[60] فالمطلوب التربية وليس العقوبة.

هنا تبدأ القضية الكبرى وهي ضرورة فصل الدين عن السياسة وبالضرورة عن الدولة. ولابد من التخلص من الوضع الذي يختلط فيه الإيماني والعقائدي والمدني السياسي. وهذه مرحلة عادية في التقدم قائمة على التمايز وتقسيم العمل الاجتماعي. وهذا لا يعني بأيّ حال من الأحوال، كما يروج البعض في خبث "طرد الدين من الحياة" أو "إلغاء الدين". ولكنه نوع من تخصيص الدين بحيث لا يهيمن على المجال العام مانعا إيّاه من الحركة والحرية. وهنا لا تتدخل الدولة في توجيه الأمور الدينية، كما يبتعد الدين عن التأثير على تسيير أمور الدولة. وفي هذه الحالة يمارس كل مواطن حريته الدينية بلا شروط أو قيود، عدا عدم حقه في فرض قناعاته الدينية على الآخرين بوسائل غير مشروعة أو مناقضة للحرية الشخصية. وهنا تبرز خطورة فكرة المجتمع المرتد، مثل فكرة جاهلية القرن العشرين. ويحتدّ الصراع المجتمعي مع انتشار هذه الإفكار. وهي تقوم بدور تحريضي خطير، لم يحدث تراجعا في التدين بل العكس يزداد عدد المتدينين.

ومن ناحية أخرى، يصعب تحصين المجتمعات الإسلامية من ظاهرتين متضادتين: ظاهرة الغلوّ في التدين وظاهرة التخلي عن الدين. والظاهرة الأخيرة بدأت في البروز كوضع طبيعي للتطور. وتكتب آمال قرامي عن أسباب ودواعي "إلحاد المسلم" فتذكر عددا من العوامل الفكرية والاجتماعية المرتبطة بالتغيرات الاجتماعية والثقافية السريعة

التي اجتاحت العالم العربي الإسلامي منذ بداية القرن العشرين إذ تعرّض إلى " صدمات معرفيّة وكشوفات عديدة عجزت مجتمعاتهم عن الصمود أمامها. وكما هو معلوم ترتّب على هذه الحركة المعرفية العالمية الإيمان بأن العقل هو الأداة الوحيدة للتوصّل للمعرفة، وأن كلّ عناصر الكون بما فيها الله أضحت محل بحث ودرس."[61] وتذكر عددا من العوامل التي تعتقد أنها سبب ارتداد بعض المسلمين أهمها بالطبع، التغيرات التي حدثت في الحياة الاجتماعية والمعرفية والثقافية. وتتمثّل الملامح الأساسية للواقع الراهن في "تغييب حريّة الفرد في عالم طرأت عليه قيم الحداثة وجمع المشروع العلماني فيه الناس وراء هدف يتمثّل في تحقيق المساواة والحرية والتقدّم وصون كرامة الإنسان، وانعدام الفهم العصري للإسلام نتيجة ضعف التعليم الديني من ناحية وسيطرة الفكر الوثوقيّ من ناحية أخري، وغياب البديل الفكري الأصيل الذي يستجيب لمتطلبات الحياة العصرية."[62]

حسب الداعين للحرية وحقوق الإنسان، هناك عائقان: تصور الكون والإنسان والعقل والخالق من ناحية، والتصور المهيمن للحكم الأفضل من الناحية الأخرى. وعلي ضوء هذا هناك من يقول إن مفهوم حقوق الانسان مفهوم حديث وليد الحداثة وليس أصيلا في ثقافتنا. بل هناك من يذهب أبعد ويري أن تراثنا كما هو حاضر اليوم في أذهاننا لا يمهد لحقوق الإنسان بل قد يقوم عائقا دون ترسيخها.

في الختام، لابد من تأكيد حقيقة أن معركة التقدم والحريات هي على الأرض ومع الأرض وليست في السماء ومع السماء. لذلك، فإن صراعات الردّة والتكفير والإيمان هي في جوهرها ومضمونها صراعات اجتماعية وثقافية بشرية يجب ألّا تُرَحَّل إلى فضاءات الغيب والميتافيزيقيا والعقيدة بل تحسم بالحوار والنقاش وقبول الآخر والسماح لمئة فكرة بأن تتفتح.

هوامش

(1) عبداللطيف الهرماسي، **ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي من منظور العلوم الاجتماعية للأديان** (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2010)، ص 16.

(2)

Nicholas Walter, *Blasphemy: Ancient and Modern* (London: Rationalist Press, 1990), p. 10.

(3) الهرماسي، **ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي**، ص 13.

(4)

Kenneth Thompson, *Beliefs and Ideology* (London: Tavistock Publications, 1986), p. 30.

(5) كليفورد غيرتز، **الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة: التطور الديني في المغرب وإندونيسيا**، ترجمة أبوبكر أحمد باقادر (بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 19–20.

(6) عبد المجيد الشرفي، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، 2001)، ص 118.

(7) الهرماسي، **ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي**، ص 11–12.

(8) المرجع نفسه، ص 15.

(9) محمد الرحموني، **الدين والإيديولوجيا: جدلية الديني والسياسي في الإسلام والماركسية** (بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص 63.

(10) رجب محمد عبدالحليم، **الردّة في ضوء مفهوم جديد** (القاهرة: دار النهضة العربية، دون تاريخ)، ص 90.

(11) المرجع نفسه، ص 92.

(12) الرحموني، **الدين والإيديولوجيا**، ص 60.

(13) المرجع نفسه، ص 58.

(14) المرجع نفسه، ص 40–41.

(15) برهان الدين دلو، **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي** (بيروت: دار الفارابي، 1985)، ص 76.

(16) رجب محمد عبدالحليم، **الردّة في ضوء مفهوم جديد**، ص 8؛ ص 117.

(17) مقتبس في المرجع السابق، ص 17.

(18) المرجع نفسه، ص 90.

(19) المرجع نفسه، ص 101.
(20) برهان الدين دلو، **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**، ص 77.
(21) المرجع نفسه، ص 76.
(22) المرجع نفسه، ص 76-77.
(23) رجب محمد عبدالحليم، **الردّة في ضوء مفهوم جديد**، ص 120-121.
(24) المرجع نفسه، ص 103.
(25) مقتبس في الرحموني، **الدين والإيديولوجيا**، ص 35.
(26) انظر المرجع نفسه، ص 72 وما بعدها.
(27) المرجع نفسه، ص 15.
(28) عبد العزيز الدوري، **الجذور التاريخية للشعوبية** (بيروت: دار الطليعة، 1986)، ص 57.
(29) جابر عصفور، **نقد ثقافة التخلف** (القاهرة: دار الشروق 2010)، ص 183.
(30) عواطف العربي شنقارو، **فتنة السلطة: الصراع ودوره في نشأة بعض غلاة الفرق الإسلامية** (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحد، 2000)، ص 207.
(31) أحمد أمين، **ضحى الإسلام** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بدون تاريخ)، ص 156.
(32) هادي العلوي، **شخصيات غير قلقة في الإسلام** (بيروت: دار الكنوز الادبية، 1995)، ص 45.
(33) المرجع نفسه، ص 45.
(34) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص 164.
(35) المرجع نفسه، ص 164-172.
(36) المرجع نفسه، ص 176.
(37) المرجع نفسه، ص 215.
(38) عواطف العربي شنقارو، **فتنة السلطة**، ص 221.
(39) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ص 158 وما بعدها.
(40) المرجع نفسه، ص 190.
(41) هادي العلوي، **شخصيات غير قلقة في الإسلام**، ص 35.
(42) المرجع نفسه، ص 37.
(43) المرجع نفسه، ص 40.

(44) جابر عصفور، **نقد ثقافة التخلف**، ص 204.
(45) المرجع نفسه، ص 200.
(46) هادي العلوي، **شخصيات غير قلقة في الإسلام**، ص 221.
(47) للتفاصيل راجع يعقوب محمد إسحاق، **الاستبداد عند خير أمة أخرجت للناس** (بيروت: مكتبة بيسان، 2008)، ص 79-293.
(48) العفيف الأخضر، **عصر الأزمة الدائمة** (الدار البيضاء: بدون ناشر، بدون تاريخ)، ص 44.
(49) رفعت سيد أحمد، **الدين والدولة والثورة** (القاهرة: كتاب الهلال، 1985)، ص 88.
(50) عادل حمودة، **سيد قطب من القرية إلى المشنقة** (القاهرة: دار الخيال، 1996)، ص 159.
(51) المرجع نفسه، ص 162.
(52) محمد حافظ دياب، **سيد قطب: الخطاب والإيديلوجيا** (بيروت: دار الطليعة، 1988)، ص 128.
(53) محمد طه رفاعي، **حكم العصر في ارتداد الدكتور نصر** (بدون مكان أو ناشر، 1995)، ص 69-70.
(54) صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني، مع ملحق بوثائق محاكمة المؤلف والناشر** (بيروت: دار الطليعة، 1997)، ص 147.
(55) المرجع نفسه، ص 150.
(56) المرجع نفسه، ص 153.
(57) كريم بقرادوني، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993)، ص 368.
(58) قيس خزعل العزاوى، **الفكر الإسلامي المعاصر: نظرات في مساره وقضاياه** (بيروت: دار الرازي، 1992)، ص 96.
(59) على المزغنّي وسليم اللغماني، **مقالات في الحداثة والقانون** (تونس: دار الجنوب للنشر، بدون تاريخ)، ص 145.
(60) المرجع نفسه، ص 146.
(61) آمال قرامي، **قضية الردّة في الفكر الإسلامي الحديث** (تونس: دار الجنوب للنشر، 2010)، ص 78.
(62) المرجع نفسه، ص 83.

آمال قَرامي

حرية المعتقد
في ضوء "الثورات العربية"

عندما هبّت الجماهير الغاضبة في تونس، ومصر، وليبيا، واليمن، وسوريا واحتلّت الميادين والشوارع سنة 2011 إنّما كان ذلك من أجل المطالبة بالمزيد من الحريات، والكرامة، والعدالة الاجتماعية، والمساواة. ولم يكن يخلد بذهن الثوّار آنذاك، أن تتحوّل فضاءات التحرّر إلى رُكْح تمارس فيه جميع أشكال العنف، وتستباح فيه كرامة النساء والرجال على حدّ سواء. فما الذي جعل مسار الثورات يحيد عن طريقه مؤذنا بعودة الاستبداد في ثوب جديد: الثيوقراطية الدينيّة؟

لاشكّ أنّ أهمّ ميسم لهذه الثورات، وما تبعها من مراحل انتقالية هو حجم التحديات التي واجهتها الشعوب اقتصاديا، وسياسيا ، واجتماعيا، وفكريا. بيد أنّ ما يسترعي الانتباه هو هذا السقوط الأخلاقي الذي جعل "العنف سيد الميدان". وليس بمقدور أيّة جهة بحثية أو أي مرصد أو منظمة أن تحلّل كلّ الممارسات التي ظهرت خلال هذه السنوات الأخيرة التي تلت ما أُطلق عليه "الربيع العربي"، ذلك أنّ حجم الانتهاكات والاعتداءات الوحشيّة فاق كلّ تصوّر وتقدير، وخاصّة في سوريا، وليبيا، ومصر، واليمن.

لقد أفضى بروز الإسلام السياسي إلى تسييس الدين وتديين السياسة، وتحوّلت طبيعة العلاقة بين الخصوم السياسيين تبعا لذلك من تنافس من أجل البناء والتعمير، وتكريس الممارسات الديمقراطية التشاركية إلى صراع حول السلطة، وإرادة الهيمنة. فأضحى الهاجس المسيطر على بعض الأحزاب أو التيارات إخضاع الجمهور لرؤية أحادية ونظرة محدّدة للحياة، والكون، والعالم.

ولّما كانت ظاهرة التكفير، وما لحقها من ممارسات وصلت حدّ الدعوات الصريحة إلى تصفية المختلف ماديا قد أعادت إثارة قضيّة الرِّدّة من جديد فإنّنا ارتأينا النظر في مختلف الأبعاد التي تطرحها مسألة حريّة المعتقد في ضوء الحراك العربي، خاصّة بعد استشراء العنف السياسي، والاستقطاب الحدّي بين المختلفين أيديولوجيا، وسياسيا، وثقافيا، وتباين وجهات النظر أثناء كتابة الدساتير. وقد اخترنا أن نركّز على التجربة التونسية ومبررنا في ذلك أنّ إثارة مسألة الارتداد لم تكن مطروحة قبل الثورة إذ لم يكن أحد يتجرّأ على ممارسة قوانين الحسبة في دولة مدنية تنحو منحى البلدان العلمانية فضلا عن الخيار السياسي الذي دأب عليه حاكما تونس في محاصرة الإسلاميين، وقمعهم ومنعهم من ممارسة أبسط حقوقهم. كما أنّ اختيارنا الوقوف عند التجربة التونسيّة مرتبط بظاهرة ممارسة العنف تجاه المختلفين أيديولوجيا، والزجّ بهم في أتون محاكم التفتيش، هذا علاوة على أن انطلاق حوار عام حول حماية المقدّسات، وحرية المعتقد، وحرية التعبير، وحرية الضمير في قبّة المجلس التأسيسي، وخارجه، وخاصة في مختلف وسائل الإعلام، أفضى في النهاية إلى سنّ مواد في الدستور تعكس جانبا من الجدل الذي عاشته تونس خلال سنة 2013.

تجاوز الطرح التقليدي لقضية الردّة

فوجئ الناس منذ تأزّم الوضع السياسي في البلدان التي عاشت الثورات أو الانتفاضات ببروز خطابات قديمة تطلّ برأسها من جديد، وعودة مصطلحات، ومفردات لتُتداول كمرتد ،وكافر، وملحد، وزنديق، وفاسق — وهي إذ تعود إنّما تهدّد بنسف كلّ الجهد الذي بذل طيلة عقدين لتجديد الخطاب الديني، وجعله أكثر تلاؤما مع طبيعة العصر، وثقافة حقوق الإنسان. فقد سعى عدد من المفكرين إلى استبدال لفظة "غير المسلم" بالمختلف ابتعادا عن مسلك التمركز

على الـذات، واعتبارهـا المعيـار للحكـم عـلى معتقـدات الآخريـن . كـما أنّ المفكريـن عملـوا عـلى اسـتبدال مرتـدّ بـ "متحـوّل عـن الديـن"[1]، تجنّبـا لـكلّ مـا مـن شـأنه أن يعتـبر بمثابـة إصـدار حكـم سـلبي في حـقّ مـن اختـار الخـروج مـن نسـق إيـماني. ولم يفـت هـؤلاء التأكيـد في أكثـر مـن مناسـبة، عـلى حـقّ الاختـلاف، وأهميـة الغيريـة، وحريّـة الاعتقـاد، وحريّـة عـدم الاعتقـاد. ولا يمكـن التغـاضي عـن المواقـف الجريئـة التـي اتّخذهـا عـدد مـن المثقّفـين الذيـن أعـادوا النظـر في النصـوص الدينيـة التـي يسـتند إليهـا المتشـدّدون لتشريـع قتـل مـن رام تغيـير دينـه أو إعـلان الإلحـاد مؤكّديـن أن لا عقوبـة دنيويـة لمـن فـارق الإسـلام.

ولئـن اضطلـع المثقفـون بمهمـة تمثيـل فئـة "المتحوّلـين"، والدفـاع عنهـا مـن خـلال الإنتـاج الفكـري المتنـوّع أو في المؤتمـرات التـي تعقـد هنـا وهنـاك فـإنّ الأصـوات المنسـية، والمغيّبـة قـرّرت أن تخـرج مـن مرقدهـا لتطالـب بحقّهـا في تمثيـل ذاتهـا، وتشـكيل صورتهـا، والدفـاع عـن حقوقهـا. وقـد اختـارت هـذه الفئـة أن تعـرّف نفسـها بـ "مسـلمون سـابقا" في إشـارة واضحـة إلى أنّ هـؤلاء كانـوا ينتمـون إلى الإسـلام وراثيّـا أو ثقافيـا أو سـلوكيا ثـمّ ارتـأوا لأسـباب مختلفـة، الانضـمام إلى المسـيحيّة أو البوذيّـة أو غيرهـا مـن الأديـان أو الخـروج مـن نسـق الاعتقـاد إلى اللااعتقـاد.

ولا يتوقّـف الأمـر عنـد تحديـد المصطلحـات، واختيـار مـا يتـلاءم مـع هويّـة المسـلمين سـابقا إذ وفّـرت الثـورة المعلوماتيـة، وتعـدّد وسـائل التواصـل الحديثـة للفئـات المهمّشـة أن تمتلـك الصـوت وتعـبّر عـن مشـاغلها وتثـير مجموعـة مـن القضايـا لعـلّ أهمّهـا أشـكال الإقصـاء، وموقـف الشريعـة الإسـلاميّة ممـن اختـار تبديـل دينـه، والانتهـاكات. ومعنـى هـذا أنّـه مـا عـاد بالإمـكان للضحايـا أن يتقبّلـوا مـا يصـدر بشـأنهم مـن أحـكام بـل هـم بصـدد تنميـة قدراتهـم ، والإفـادة مـن اسـتراتيجيات العمـل الحقوقـي مـن توثيـق، وتشـبيك، وتدريـب، وغيرهـا.[2] وبالنظـر في مدوّنـات المسـلمين سـابقا أو المواقـع التـي خصّصوهـا لعـرض نشـاطهم، وصفحـات الفيسـبوك التـي فتحوهـا نتبـيّن تعـدّد التجـارب، وحجـم المعانـاة فالجميـع يحمـل ذكريـات مؤلمـة، ويحـاول قـدر الإمـكان تجـاوز الأزمـة، وطـي الصفحـة.[3] وهكـذا تحوّلـت الكتابـة إلى وسـيلة عـلاج، وأداة للبـوح، وواسـطة بـين الأنـا والآخـر الـذي لا يتوانـى عـن إصـدار أقسـى الأحـكام بشـأن مـن أعلـن خروجـه عـن الديـن.

وبالإضافة إلى هذا الرصيد المتوفّر من الشهادات، وشحنة الانفعالات والعواطف التي تميّز صفحات "المسلمين سابقا" توفّر لنا هذه الفضاءات الافتراضية فرصة للاطلاع على طبيعة القضايا المطروحة، وخصائص الجدل الدائر بين مختلف أعضاء الصفحات أو المتفاعلين مع المواقع وكأنّه لا مجال للنقاش وجها لوجه في الفضاء العام غاية ما يتحقّق التواصل عبر الوسائط الحديثة.

حريّة المعتقد بين الشدّ إلى الوراء والدفع إلى الأمام

أبانت الثورات العربية عن واقع مختلف يثبت مرّة أخرى عسر تكريس حقّ حرية الاختيار، وتوفير كلّ الضمانات الممكنة للأفراد حتى ينعموا بالحياة الاجتماعية على قاعدة المواطنة، ومبدأ العيش معا وكأنه لا إمكانية لمن ارتأى تغيير معتقده أن يبقى بين أهله، وفي وطنه وليس أمامه سوى النفي، والنبذ والقطع، والإفراد "إفراد البعير الأجرب". ولئن تسنّى للمختلفين دينيّا أو أيديولوجيّا في العقدين الأخيرين، أن يفصحوا عن بعض ما يفكّرون فيه فإنّ سياق ما بعد الثورات سدّ كلّ منافذ القول فما عاد بإمكان الملحدين أن يعلنوا أسباب عدم اقتناعهم بالرسالات والأنبياء، وما عاد بإمكان من تحوّلوا إلى ديانة أخرى أن يتحدّثوا عن تجربتهم — وتلك لعمري مفارقة كبرى إذ كيف لثورات قادتها جموع تطالب بالحريات أن ترتدّ فتضيّق الخناق على أبنائها، وتقلّص هامش الحريّة، وتصادر حقّهم في الحياة؟

لقد أفرزت تجربة الانتخابات صعود الإسلاميين إلى سُدّة الحكم في بلدان كانوا مضطهدين فيها يُمنع عليهم إبداء الرأي، والدفاع عن المبدأ. وما إن انطلقت عملية بناء مسار التحوّل الديمقراطي حتى تعالت الأصوات مطالبة بتحكيم شرع الله رافعة أعلاما وشعارات تندّد بالعلمانية واللائكية هاتفة بأنّه آن أوان "استئصال بني علمان". وعلى امتداد أشهر شهدت حيطان المساجد دعوات إلى قتل المرتدّين الذين يرفضون أن يكون القرآن دستور المسلمين، وانطلق عدد من أئمة المساجد والدعاة في بثّ خطاب الكراهية، وتأليب الناس ضد كلّ من يخالفهم الرأي.

وبما أنّ "الإخوان" يؤازرون بعضهم فقد وفد على تونس جمع من الدعاة الذين قرّروا المساهمة في أسلمة البلاد — لِمَ لا وهي في عداد البلدان التي فرضت فيها علمنة شديدة، وذات طبيعة قسريّة. ولأنّ

الزمن زمن التعبئة العاطفية، وتجييش المشاعر فقد هبّت الجماهير تدافع عن شرع الله رافعة السيوف، والحجارة والسكاكين، والعصي وغيرها. واُعتبر عدد من الناشطين الحقوقيين والسياسيين والفنانين هدف الجماعات المتشدّدة التي أرادت تنفيذ الأسلمة القسرية، و"قطع دابر الكفر"، وتطهير البلاد من "الكفّار"، بل وصل الأمر إلى حدّ تنفيذ حدّ السرقة ، وحدّ شارب الخمر على بعض السكّان في شمال البلاد في ما عرف بـ "إمارة سجنان".

وبما أن وسائل التواصل الحديثة ليست حكرا على طرف دون آخر فقد مثّلت صفحات الفيسبوك فضاء للتعبير عن الذات، وكذلك لتشويه سمعة البعض، وسبّهم، ولعنهم بل أكثر من ذلك تهديدهم بالموت. والملاحظ أنّ "كتائب الفيسبوكيين" من الشابات والشبّان المنتمين إلى حزب النهضة أو أنصار الشريعة أو حزب التحرير إذ شنّوا تلك الحرب الأيديولوجية إنّما فعلوا ذلك بدافع التشفّي ممن اعتبروا في نظرهم، أعداء الله من "بني جلدتنا"، ومعنى هذا أنّ الصراع أو الجهاد موجّه إلى التونسيين قبل أن يوجّه إلى الآخر المنتمي إلى ثقافة مغايرة.

وهكذا لاحظنا على امتداد الأشهر التي عقبت الثورة خروج الجماعات المتشدّدة من مكمنها وممارستها للعنف في الفضاء العام في محاولة منها للسيطرة عليه، ولفت الانتباه إلى القوة التي يمتلكها هؤلاء لاسيما بعد أن انتشرت ظاهرة الإفلات من العقاب، وبرزت ملامح ضعف الدولة. ويمكن القول إنّ العمل على التموقع في الفضاء العام بإقامة الصلوات في الشوارع الكبرى، وفي الساحات وحتى في الشواطئ، وبالتكبير، ورفع الأعلام السود، والمصاحف، واستعمال مكبرات الصوت لبثّ الأغاني الجهادية ليس إلاّ محاولة لأسلمة الفضاء العمومي، وتوجيه رسالة إلى المختلفين عقديا مضمونها: لا مجال لتحييد الفضاءات العامة في دولة إسلامية.

وبالإضافة إلى هذه الممارسات أفاد عدد من المهمّشين (من دعاة جدد، وأساتذة من كلية الشريعة وأصول الدين، وأئمة مساجد ...) من مناخ الحرية، وتحرّر قطاع واسع من الإعلاميين من عقدة الخوف وتوقّف ممارسات تكميم الأفواه فانطلقوا في صناعة خطابات الكراهية التي تحثّ على "تطهير البلاد من العلمانيين". فاعتبر أحد الدّعاة أنّ كلّ من عارض سياسة الحكومة هو خارج عن الإسلام والمسلمين،

وهو مارق ويفعل أفعال الكفر لأنّه عادى أولياء الله على حدّ تعبيره. وطالب بعض الأئمة بمحاكمة من نبّه إلى وجود شبهة تبذير أو إهدار مال عام، في بلد قامت الثورة فيه من أجل الشغل والمساواة والعدل. وندّد آخرون في خطبهم بالنقابيين والمعارضين الذين طالبوا بالإضراب ونعتوهم بالكفرة وحثّوا الناس على محاربتهم. فليس غريبا في مثل هذا المناخ "الحارّ" أن يستمع التونسيون إلى برامج إذاعية يطالب فيها بعض المشايخ بالقضاء على المرتدّين فذاك: حكم الله. وباعتبار أنّ تونس صارت في نظر هؤلاء مسلمة فلا مفرّ من أن يطبّق شرع الله.

ويتّضح أنّ هذا الموقف التي تبنّاه رجال الدين من خريجّي الجامعة الزيتونية، والدعاة المتأثرين بزملائهم في الأزهر أو في جامعة أمّ القرى أو في غيرها من الأمصار ظاهره إحياء مصطلحات قديمة منسية، وتبيئتها في بيئة منعت تداولها ولكنّ باطنه يوحي بالانتصار لخيار سياسيّ يتمثّل في إقامة الدولة الإسلامية التي سترفع شعار تطبيق الشريعة، وهذا يعني أنّ التذرّع بالشريعة ليس إلاّ وسيلة للقضاء على الخصم السياسي الذي يدافع عن العلمانية خيارا، وعن قيم الحداثة توجها.

ولّما كان يعسر الوقوف عند جميع الحالات التي أبانت عن عمليات فرز بين المنتمين إلى معسكر أهل اليمين الذين قدّموا أنفسهم على أنّهم "يعرفون الله" في مقابل أهل اليسار "الكفّار" فقد ارتأينا النظر في حادثة منع السلفيين، ومن والاهم، المخرجة التونسية نادية الفاني من عرض فلمها **لا ربّي، لا سيدي** الذي استبدل فيما بعد ليصبح **العلمانية إن شاء الله**، وتهشيم القاعة، وتهديد الجمهور الحاضر والمسؤولين بالذبح والإبادة. وترجع أسباب اختيارنا تحليل هذه الحادثة إلى أنّ نادية الفاني أعلنت أنّها ملحدة في برنامج على قناة تلفزية خاصّة، وقد وضّحت أنّها فضحت الرياء الاجتماعي والنفاق الدينيّ من خلال مجموعة من الأفلام التي أنتجتها. ونظرا إلى كونها من أسرة شيوعية فإنّها دافعت عن فصل الدين عن الدولة ، وعن الدولة المدنيّة معتبرة أن لا خيار أمام التونسيين إلاّ في العيش معا وفق ما تقوم عليه المواطنة من ممارسات وقيم.

وبالرغم من أنّ المهاجمين لم يشاهدوا الفيلم إلاّ أنّهم تصرّفوا وفق مشاعر الغيرة على الإسلام التي زعموا أنّها حرّكتهم ، فشنّوا غزوة "سينما أفريك آرت" التي سترافقها فيما بعد غزوات أخرى كغزوة

كلية الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة (لفرض الأسلمة) ثم غزوة المنقالة (أي الساعة، وهي موجودة بشارع الحبيب بورقيبة في العاصمة). وبالرجوع إلى الجدل الذي صاحب هذه الحادثة نتبيّن أنّ المآخذ المسجّلة ضدّ الفاني تتمثّل في مجاهرتها بالإلحاد، واتّخاذها الفنّ أداة لبثّ هذه الأفكار، وهنا مكمن الخطر حسب المتشدّدين إذ أنّهم أدركوا ما للفنّ من سلطة، وقدرة في التأثير في الجموع. يقول أحدهم مستنكرا كيف منحت هذه المخرجة وأمثالها: "الفرصة لتحويل اعتقادهم في عدم وجود الله إلى حملة تبشيرية بالإلحاد من خلال أعمال يقع إلباسها عباءة فنية وتصنيفها في خانة مبادئ حقوق الإنسان والحرية حتى يقع اتهام كل من يرفضها وينبذها ويندد بها بأنه فشل في أول امتحانات الديمقراطية وينتمي إلى القوى الرجعية والظلامية والتي ترفض الآخر ولا تعترف بالحرية فيصبح المسلم المحب لله وغيرته على دينه مذنبا ويصبح الملحد وكل من لا يؤمن بالله ويرفض الدين ويعاديه ضحية."[4] ويضيف آخر موضّحا سبب الحنق على الفاني: "لطالما تبجّح هؤلاء بمقولة العقيدة مسألة شخصية لا دخل لأحد بها لأنّها من صنوف الخصوصيات، واليوم يخرج الخاصّ من خصوصيته ليصبح عامّا ويعرض فيلم **لا ربّي لا سيدي** الخاص جدا في العاصمة وفي أكبر شوارعها وداخل أفخم قاعاتها وليس ببعيد عن جامع الزيتونة."[5]

والواقع أنّ الأمر لم يقتصر على التهجّم على الفاني في وسائل الإعلام إذ رفعت مجموعة من المحامين قضايا ضدّ المخرجة لمقاضاتها من أجل جرائم سبّ الجلالة، والاعتداء على الأخلاق الحميدة ، وازدراء الأديان، والنيل من الشعائر الدينية، ونشر أفكار قائمة على التطرّف الديني، والدعوة إلى التباغض بين الأديان. وتواصلت الحملات الفيسبوكية الشرسة التي تكفّر نادية الفاني، وتحرّض على هدر دمها، واستمرت أيضا المكالمات الهاتفية التي تهدّدها بالقتل. وعلى هذا الأساس حرمت الفاني من العودة إلى موطنها، وعاشت أزمة نفسيّة حادّة لازالت آثارها بادية عليها.

وإذا تأملنا في الخلفية الكامنة وراء هذا العنف الذي أبدته الجماعات المتشدّدة إزاء الفاني، وقناة نسمة التي عرضت فيلم **برسبوليس**، وفنّاني العبدلية[6] الذين عبّروا عن رأيهم في تنامي ظاهرة السلفية، تبيّن لنا أنّ هذا الموقف المعادي لأهل الفن، وللمثقفين لا يفهم إلاّ في سياق الرغبة

في محاصرة العملية الإبداعية، وإخضاعها للشريعة، وهو أمر عاشته مصر من قبل[7] وغيرها من البلدان التي ضربت الوصاية على الفعل الإبداعي ، وارتأت أن تضع الهويّة الدينية في الصدارة.

الإشكال إذن هو في التعبير عن الموقف من الدين، ومن المتدينين بواسطة الفنّ والإشكال أيضا في الجرأة التي تميّزت بها امرأة حرصت على إعلان إلحادها أمام الملأ (قناة حنبعل) وفي بلد مسلم ،[8] وهذا يعدّ في نظر المحافظين والمتشدّدين تطاولا على الدين ، واستفزازا لمشاعر الناس الذين تعوّدوا على امتناع غير المؤمنين عن الإعلان عن مواقفهم في وسائل الإعلام احتراما لمشاعر الأغلبية. كما أنّهم ألفوا خضوع النساء وتبعيتهن، وعدم خوضهن في مسائل الاعتقاد.

ولكن ما إن جاءت الثورة حتى انتفضت الأقليات، بما فيها النساء، للتعبير عن ذواتها، ملحّة على ارتباطها بجماعات عضوية متنوعة، والحال أنّ المقبول في مجتمع مسلم هو أن يعبّر الفرد عن اعتزازه بالانتماء إلى الإسلام، وإلى الأمّة. وفق هذا الطرح يعدّ تنظيم المظاهرات، و''تأديب'' الفنانين، والمثقفين، والصحفيين، والإطار التربوي، وأساتذة الجامعات محاولة للجم الأفواه، والسيطرة على هذه الفئات، وإجبارها على القبول بالأمر الواقع، والتسليم أو دفعها إلى الهجرة دون رجعة. وليس يخفى أنّ الجدل حول حرية المعتقد في مثل هذه الحالة، ليس إلاّ علامة على ما أثارته حرية التفكير، وحرية التعبير من إشكاليات في بلد عاش طيلة عقود محكوما بقبضة حديدية حالت دون فتح الفضاء العمومي لمناقشة قضايا عديدة كالهوية، ونمط المجتمع، وشكل الحكم.

للفاني أن تعتقد ما تشاء إذ ''لا إكراه في الدين'' ولكن يُحْجَر عليها أن تعلن خروجها عن الإسلام مستغلة وسائل الإعلام للمجاهرة بالكفر، وهو موقف يشير بوضوح إلى وعي الجماعات المتشدّدة بالسلطة التي باتت تمتلكها مختلف وسائل الإعلام ، وخاصّة منها المرئية إذ بإمكانها أن تؤثّر في الجماهير، وتزجّ بالبعض في دائرة التفكير في قضايا تعدّ في خانة اللامفكّر فيه. وليس يخفى أنّ النقاش الذي حدث حول موقف الفاني يشير بوضوح إلى طرح حريّة المعتقد في صلتها بالفضاء العمومي من جهة، وحرّية التعبير ، من جهة أخرى. كما أنّه يثير مسألة طبيعة العلاقة بين المجموعة/ الأمّة والفرد فبينما تلحّ الفئات المتشدّدة على ضرورة إيلاء الجماعة منزلة الصدارة حتى وإن أفضى الأمر إلى سحق

الفـرد، تعتـبر الفئـات المتشبّعة بقيـم الفردانيـة أنّ مـن حـقّ الفـرد أن يدافـع عــن اســتقلالية قراراتــه، وخياراتــه بعيــدا عــن الوصايــة التــي تمارســها الجماعـة. فالـذات لا تنمـو مـن خـلال الثقافـة التـي تكرّسـها الجماعة فحسب بـل إنّهـا تحتـاج إلى تماريـن ودربـة ومهـارات ، وتجـارب تحـوّل لهـا إدراك مـا يتجـاوز قيـم العـار والـشرف وثقافـة التأثيـم. ومـا ينتظـره الفـرد هـو أن يكـون العقـد الاجتماعـي مبنيّـا عـلى الاعـتراف لا الإخضـاع.

وبالرجـوع إلى ردود فعـل الفـاني، وبيـان موقفهـا ممّـا حصـل يتأكّـد وجـود فجـوة بـين تصوّريـن للنمـط المجتمعـي المنشـود بعـد الثـورة. فبينـما رامـت الجماعــة المحافظــة، والمتشــدّدة إرســاء المجتمــع المســلم المطبّــق لــشرع الله، والمحكـوم بأوامـره دافعـت جماعـات أخـرى عـن نمـط مجتمعـي حداثـي، وعلـماني التوجّـه. تقـول الفـاني مسـتغربة هـذه الهجمـة الـضروس عـلى شـخصها، وإنتاجهـا الإبداعـي: "الفيلـم ليـس ضـد الإسـلام بالعكـس أنـا قدمـت تونـس كبلـد يتعايـش فيـه المسـلم الملتـزم بفرائضـه والمسـلم غـير الملتـزم وغـير المؤمـن والمسـيحي واليهـودي دون أن يلغـي أحـد الآخـر ... أنـا أيضـا ثقافتـي إسـلامية وأحـب عاداتنـا وأمـارس بعضهـا ولكنـي أطالـب بحقـي في القـول بـأني لا أؤمـن بـالله ولا أحـد يحـق لـه أن يفـرض عـلي أو عـلى غـيري الإيـمان مـن عدمـه بـل إني أدعـو إلى عـدم التنصيـص عـلى مسـألة أن ديـن الدولـة هـو الإسـلام في الدسـتور القـادم لتونس مـع إني أدرك أن أغلبيـة التونسـيين يدينـون بالإسـلام ولكـن أعتقـد أنـه يستحسـن عـدم إقحـام الديـن في السياسـة بـأي وجـه مـن الوجـوه ...لا إكـراه في الديـن."[9]

وفـق هـذا الطـرح تغـدو مسـألة الإعـلان عـن المعتقـد حقّـا مـن حقـوق الفـرد التـي كفلتهـا المواثيـق والمعاهـدات بـل أكثـر مـن ذلـك هـي مطلـب مــن مطالــب الثــورة، ومكســب بــدأت تلــوح أوجــه الاســتمتاع بــه في المرحلـة الانتقاليـة. فلِـم ينتفـع المتشـدّدون مـن منـاخ الحرّيـات ويمنعـون المختلفـين دينيـا أو أيديولوجيـا مـن التعبـير عـن أفكارهـم، والدفـاع عـن خياراتهـم؟ تقـول الفـاني في هـذا الصـدد: "أنـا مؤمنـة بـأن الثـورة التونسـية هـي ثـورة حريـة وكرامـة وهـؤلاء الذيـن يهـددون المختلـف عنهـم ويحاربونه ويضيقــون عليــه الخنــاق هــم أعــداء للحريــة وللثــورة فلــم يتخلــص التونسـيون مـن ديكتاتوريـة بـن عـلي ليقعـوا فريسـة لديكتاتوريـة مـن يتهيـأ لهـم أنهـم أوصيـاء عـلى الفضيلـة وعـلى الديـن وعـلى السـنة النبويـة وعـلى مسـتقبل أبنـاء تونـس وبناتها ...إلحـادي أو إيـماني مسـألة شـخصية وأنـا

أتحمل مسؤولية اختياراتي 'لكم دينكم ولي ديني' ولا أعتقد أن في عدم إيماني ما يسيء لأحد أو ينتهك حرمته أو يعتدي على كرامته."[10]

يتنزّل دفاع الفاني عن فيلمها، وعن تصريحها عن انتمائها إلى دائرة الإلحاد ضمن مجموعة من الحقوق منها: حقّ الفرد في اختيار معتقده، وحقّه في حرّية التعبير عن انتمائه العقدي، وحقّه في حماية ذاته، وحقّه في الكرامة، وأن يعامل معاملة المواطن، وحقّه في أن لا يقصى أو يتحمّل أشكال التمييز على أساس الدين. والفاني إذ تستند إلى المرجعيّة الحقوقية الكونية إنّما تثبت أنّها لا تتبنّى هذه المرجعيّة نظريّا وتحوّلها إلى شعارات توظّف سياسيا، وإعلاميا من أجل تلميع صورة الحزب أو الدولة أو السياسي بل إنّها تعي ما تقول باعتبار أنّها قد استمتعت بهذه الحقوق أثناء إقامتها في فرنسا، وتشبّعت بقيم المواطنة، وعرفت مآثر "العيش معا".

والواقع أنّ الفاني ليست شاذّة في هذا التوجّه بل إنّ عددا من المؤمنين بهذه الأفكار والمبادئ يشاركونها نفس الموقف، وإن كانوا لا يقدرون على الجهر بذلك. ولعلّ الفضاء الرقمي مثّل البديل إذ لجأ بعضهم إلى مناصرة الفاني. يقول أحدهم في هذا السياق:"نادية الفاني تكلمت عن الحرية حرية المعتقد والتي تعد من أهم مقومات العالم الحر الحديث الديمقراطي الذي يرفض الإسلاميون الانضمام إليه، إنهم يأبون إلا أن يبقوا في عصور الجهل و التخلف، إنهم يحلمون بالأضاحي البشرية، لقد لعنهم نيتشه و لعن آلهتهم. مثلها مثل القاصمي ووفاء سلطان وغيرهم كثر ممن رفضوا الذل و الهوان وتكلموا رغم الخوف وسلاسل الظلام والرعب و التجهيل التي يفرضها الدين في الوطن العربي، لقد قالوا لا، لقد رفضوا، لقد اختاروا الفكر و المنطق و حرية الأفراد و احترام الآخرين". [11]

والملاحظ أنّ الفاني قارنت بين هامش الحرية زمن النظام السابق، وما حلّ بالبلاد عقب الثورة فتوصّلت إلى أنّ الوضع بالرغم من كلّ ما فيه من عيوب، وانتهاكات كان أفضل. تقول: "خلال آخر شهر رمضان تحت حكم بن علي(أوت 2010) صورنا في عدة فضاءات عامة وكان كل الفريق نسائيا ودخلنا مقاه للمفطرين وصورنا دون أن نتعرض إلى أي إساءة ... هذه هي تونس ...المتسامحة ذات القلب الكبير الذي يتسع لكل أبنائها دون أن تسأل أحدا هل تؤمن بالله أو لا ... واليوم نحن مطالبون بعدم الرضوخ للخوف."[12]

لقد بدا للفاني وغيرها من التونسيين أنّ المجتمع متسامح، ويقبل المختلفين، ويحترم حقّهم في التعبير عن خياراتهم، وفات هؤلاء أنّ الحاكم هو الذي كان يصوغ السياسات وفق تصوّراته، ومصالحه ويحكم سيطرته على الجميع. فليس التغاضي عن الفنانين الذين لامسوا ظاهرة التديّن أو التطرّف في الأعمال السينمائية أو المسرحية كالنوري بوزيد أو الفاني أو فاضل الجزيري أو فاضل الجعايبي أو توفيق الجبالي وغيرهم إلاّ علامة على توظيف هذا المنتج الإبداعي لصالح ما سمي بالحرب على الإرهاب. ومن ثمة لم يكن التسامح، وخاصّة بعد تفاقم قمع الإسلاميين نابعا من القاعدة عاكسا لطبيعة التونسيين وإنّما كان سلوكا فرضه الواقع السياسي الذي نجح في حجب الواقع الاجتماعي المتشظي. فما إن سقط النظام وفرّ المستبد حتى تعرّى المجتمع وظهر في صورة غير منتظرة. فكانت الثورة بمثابة مرآة كشفت عن مقدار التفكّك الاجتماعي، والتباغض، وحجم الكره، وفرصة سمحت برؤية مختلف التحوّلات على مستوى القيم، والسلوك داخل المجتمع.

ولئن حاول بعضهم الدفاع عن تميّز تركيبة الشخصية التونسية بالمرونة العقليّة التي تسمح لصاحبها بقبول المغاير، والمختلف، والتعايش معه فإنّ واقع المرحلة الانتقالية كشف زيف عدد من التصوّرات، وهشاشة مجموعة من الحجج ،والمبرّرات فضلا عن وهم "علمنة شاملة" للمجتمع التونسي. ففي أوّل اختبار للحريات، وخاصّة ما يتعلّق بالحرية الدينية ظهرت صورة أخرى للمجتمع. فهو غير متسامح مع المختلف، وغير منسجم، وغير متصالح مع هويته بأبعادها المختلفة كما أنّه أكثر ميلا إلى التقوقع على الذات، وأكثر رغبة في التماهي مع مجتمعات عرفت المدّ الإسلاموي. فليس من المستغرب إذن أن تظهر الجماعات المتشدّدة، وأن تسعى جاهدة إلى فرض الأسلمة وإلى استمالة الشباب إلى مشروعها.

ولا يرجع سبب حجب الواقع إلى إرادة السياسي المستبدّ الذي تحكّم في كلّ مظاهر الحياة، وراقب عن كثب تصرّفات التونسيين، وروّضهم، وطوّعهم حتى غابت عنهم إمكانيات التأمّل في ذواتهم بل إنّ للمثقفين نصيبا في تحمّل مسؤولية تكريس هذا الوعي المزيّف، وبيع الوهم. فبالمقارنة مع البلدان المجاورة كالجزائر والمغرب نتفطّن إلى أنّ مراكز البحث والمخابر في هذه القطرين قد سمحت بتوفير الدراسات الميدانية

حول الشأن الديني. فظهرت دراسات حول أشكال التديّن، ومواقف الشباب من بعض الطقوس الدينية إلى غير ذلك من البحوث التي جعلت الفرد على علم بتغير المنظومة القيمية، والمعايير والتحوّل الطارئ على منظومة الصور النمطية، والأحكام المسبقة وغيرها.

أمّا في تونس فما كان بالإمكان معرفة ما يجري على أرض الواقع المعيش من تحوّلات في مستوى الحياة الدينية، وهو أمر راجع إلى سببين أوّلها :تقصير علماء الاجتماع والمهتمّين بالدراسات الدينية، والإسلاميات، والفكر الديني، وغيرهم في إجراء البحوث الميدانية لعدّة اعتبارات منها: تحصين الذات من عواقب النبش في الظاهرة الدينيّة، ومنها الرقابة الذاتية، ومنها صعوبة نشر هذه الدراسات، ومنها أيضا النأي بالذات عن ''المشاكل''. وهكذا بقي رصيد البحوث المنجزة على قلّتها، في الغالب، رهن رفوف مكتبات الجامعات ممّا جعل المواطنين غير ملمّين بنتائجها، وغير متابعين للتحوّلات الطارئة على مستوى أشكال التديّن، وطريقة التفكير لاسيما بعد تعدّد الفضائيات الدينيّة التي تبثّ أفكارا قروسطية وتروّج للخرافة، والدجل، وانتشار مواقع الانترنت التي ساهمت في عولمة الفكر المتشدّد الجهادي.

أمّا السبب الثاني في عدم الإلمام بالتغيرات الاجتماعية، وخاصّة الإرباك الحاصل على مستوى القيم، فإنّه يكمن في بسط النظام يده على الإنتاج الفكري، وتحكّمه في المشهد الثقافيّ ممّا جعل عددا من الكتب تصادر قبل توزيعها لا لشيء إلاّ لأنّها تطرّقت إلى مسائل ذات صلة بالدين. وقد ترتّب عن ذلك عزوف الباحثين عن البحث العلمي المرتبط بدراسة الظواهر الدينيّة المعاصرة في مقابل تركيزهم على تحليل النصوص الدينية القديمة. أمّا على المستوى الاجتماعي فقد بقيت عدّة قضايا غير محسومة لم يتدرّب التونسيون على توصيفها، وتحليل مختلف أبعادها فلا غرابة والحال هذه، أن يكون النقاش حول صياغة الدستور التونسي الجديد فرصة للاطلاع على مختلف المواقف، والحجج، والمرجعيات، وكذلك مناسبة لعرض الذات، ومحاولة الهيمنة.

كتابة الدستور والجدل حول حرّية المعتقد

إنّ ما يسترعي الانتباه في طريقة التعامل مع الحوادث التي انتهكت فيها حقوق المختلفين رأيا وممارسة، وفكرا، وعقيدة أنّ قياديي ''النهضة'' قد نظروا إليها على أساس أنّها معزولة ، وقليلة، و''طبيعية''

في المرحلـة الانتقاليّـة، ولم يقـدّروا أنّهـا مـن الممكـن أن تسـتشري لتتحـوّل إلى عنـف سـياسي. كـما أنّ النـواب داخـل المجلـس التأسـيسي لم يسـاهموا في حـل الأزمـة السياسـية، والاجتماعيـة بقـدر مـا كانـوا طرفـا فاعـلا تسـبّب في تجييـش الجماهـير، وإثـارة الفتنـة بـين مختلـف الفاعلـين السياسـيين وغيرهـم. فمنـذ بدايـة النظـر في توطئـة الدسـتور، والمـواد الأولى التـي يجـب الحسـم فيهـا ارتفعـت أصـوات فئـة مـن نـوّاب النهضـة الموالـين للتيـار السـلفي تطالـب باعتبـار الشريعـة مصـدرا مـن مصـادر التشريـع، وتعيـد إلى الأذهـان مـا عاشـته بعـض البلـدان مـن تجـارب كالسـودان وباكسـتان وإيـران وغيرهـا. وظهـرت مطالـب جديـدة لم تـدر بخلـد أغلـب التونسـيين مـن ذلـك مـا اقترحـه الصـادق شـورو، نائـب عـن حركـة النهضـة، الـذي دعـا الحكومـة إلى تطبيـق حـدّ الحرابـة فتقطـع أيـادي المحتجّـين وأرجلهـم مـن خـلاف. وليـس هـذا المطلـب إلاّ عينـة مخـبرة عـن أحـلام هـؤلاء النـواب، ورغبتهـم في تكريـس ممارسـات جديـدة إذا مـا صيـغ دسـتور الدولـة الإسـلامية. ومعنـى ذلـك أنّ حـد الـردّة كان واردا في مـشروع شـقّ متشـدّد داخـل حـزب النهضـة الـذي ادّعـى أنّـه حـزب مـدنيّ بمرجعيّـة إسـلامية وهـو حـزب معتـدل.

ويعـزى الفضـل في الحـدّ مـن جمـوح هـذه الفئـات إلى المجتمـع المـدني الـذي سرعـان مـا تحـرّك بـكلّ قـوّة مدافعـا عـن خيـار الدولـة المدنيـة. فتـم الإبقـاء عـلى نفـس المـادة التـي تضمّنهـا دسـتور 1959 والتـي تنـصّ عـلى أنّ "تونـس دولـة حـرة مسـتقلة ذات سـيادة، الإسـلام دينهـا والعربيـة لغتهـا والجمهوريـة نظامهـا" والواقـع أنّـه لم يتسـنّ للناشـطين، والخـبراء في القانـون الدسـتوري الركـون للراحـة إذ فـرض عليهـم السـياق أن يخوضـوا في الجـدل خاصّـة بعـد أن اثـيرت قضايـا متعـدّدة بمناسـبة مناقشـة فصـول الدسـتور منهـا: مـا يتعلّـق بحمايـة المقدّسـات، وضـمان الحرّيـة الدينيـة، وإقـرار حرّيـة الضمـير، وكونيـة منظومـة حقـوق الإنسـان. وقـد اشـتدّ الـصراع بـين مختلـف النـواب، والفاعلـين السياسـيين، والناشـطين الحقوقيـين، والمثقّفـين، وانعكـس هـذا الاحتقـان عـلى شاشـات التلفزيـون، وفي الإذاعـات، وأفـضى إلى تقسـيم المجتمـع، وتحويـل الخـلاف إلى الشـوارع لتنطلـق سلسـلة مـن المظاهـرات قـادت بعضهـا التيـارات السـلفية مـع حـزب النهضـة، وتزعّـم بعضهـا الآخـر المنتمـون إلى التيـارات العلمانيـة أو الحداثيـة أو الديمقراطيـة. وبعـد النقـاش الحـادّ اتّفـق "الإخـوة الأعـداء" في لجنـة التوافقـات في المجلس

التأسيسي على أن يصدروا الفصل السادس من الدستور التونسي الذي ينصّ على أنّ: " الدولة راعية للدين، كافلة لحرية المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، حامية للمقدسات، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبي". و لا يذهبنّ في الذهن أنّ الخلاف قد حسم إذ استمرت المظاهرات المندّدة بهذا الفصل ، خاصّة بعد أن أصدر عدد من الشيوخ فتوى تتضمّن تحريم الموافقة على مضمون الفصل السادس من مشروع الدستور، والدعوة إلى اعتماد الشريعة الإسلامية كمصدر وحيد للتشريع، مؤكدين أن الفصل السادس "يفتح الباب على مصراعيه لانتشار الإلحاد وما يخالف العقيدة الإسلامية".وجاء في نص الفتوى : "إنّ الموافقة على هذا الفصل تدخل في باب الإقرار بالكفر والرضا به والتشجيع عليه، ولا يدخل هذا الأمر بأي حال من الأحوال في حكم الضرورة."[13]

وعلاوة على ذلك اعتبر نائب مستقلّ أنّ الدستور التونسي "يدستر حقّ الردّة للمسلم دون محاسبة في فصل حقّ الضمير (السادس)"، مندّدا بتمرير "فصل تجريم التكفير في الدستور".[14] وذهب رئيس "الجمعيّة الوسطيّة للتوعية والإصلاح" إلى أن الفصل السادس يتعارض مع الشريعة الإسلاميّة ومبادئ الدين الحنيف، بل إنّه يُجيز الكفر بصفة علنيّة تحت حجاب الدولة. وأكد تيّار المحبّة على أنّ الدستور التونسيّ "مُعادٍ للإسلام وللمسلمين"، بل هو دستور أسوأ من دستور بورقيبة (1959). وغير بعيد عن هذا الموقف، رأت حركة وفاء، المقرّبة من الإسلاميّين، ضرورة حذف عبارة "حريّة الضمير" لأنّها سوف تسمح لغير المسلمين بممارسة طقوسهم، وشعائرهم الدينيّة. ولم يتخلّف وزير الشؤون الدينيّة عن الإدلاء بدلوه، فصرّح في ندوة صحفية يوم 22 يناير 2014، أنّ الفصل السادس "صِيغ بطريقة مستعجلة" وينبغي إعادة صياغته.

ونستشف من خلال التمحيص في هذه المعالجة الدستورية للحرّية الدينيّة الإشكاليات التالية:

- يوحي الفصل بأنّه يمنح الفرد حقّه في اختيار معتقده ولكن سرعان ما يتضارب هذا الجزء مع التنصيص على أنّ الدولة "حامية للمقدّسات"، وهي كلمة فضفاضة يؤولها المتشدّدون الدينيون فيعتبرون كلّ ما يتعارض مع رؤيتهم للحياة هو بمثابة اعتداء على

المقدسات مثلما حدث مع فنّاني معرض العبدلية، والحكم على الشابين :جابر الماجري وغازي الباجي بالسجن 7 سنوات بعد نشرهما صورا ساخرة للرسول على الفيسبوك، والحكم على شابّ مختل المدارك بالسجن 4 سنوات بعد أن ألقى بالمصحف في المرحاض، إلى غير ذلك من المحاكمات التي عرفتها تونس مباشرة بعد الثورة. ويمكن أن يؤول الحداثيون المقدّسات تأويلا منسجما مع مرجعيتهم، فيعتبرون أنّ قيمة الحرّية مقدّسة، وكلّ اعتداء عليها يفرض تدخل الدولة لحمايتها.

- إنّ دسترة دور الدولة المتمثّل في حماية الدّين، ورعايته يعد أمرا خطيرا وخانقا لهذه الحريات. فكيف تكون الرعاية؟ وكيف تتم حماية المقدّسات: هل ستكتفي الدولة بصون المقدّس الإسلامي أم حماية مقدّسات الدّيانات الأخرى؟ وهل يقف المقدّس عند حدود الدّين أم يتجاوزه؟ ثمّ كيف يتمّ تحقيق المعادلة بين عدم المساس بالمقدّسات من جهة، وقداسة حريّة التّعبير، والرأي، وحريّة الإعلام والصّحافة، من جهة أخرى؟ أليست حماية المقدّسات اغتيالا للعقل ولحريّة الفكر ؟
- إذا ما ربطنا الفصل السادس بالسياق العامّ أدركنا أنّه قد كتب تحت الضغط وبعد تأزّم الوضع، ونعني بذلك بعد أن تعمّد أحد نواب النهضة اتّهام زميل له من حزب يساري بالكفر، وما ترتّب عن ذلك من تهديدات بالقتل وجّهتها له جماعة سلفية متشدّدة، وهذا يعني أنّ الفصل لم يكن ثمرة توافق فعليّ أو قناعة ترسخت لدى ممثلي حزب النهضة بل كان وليد رد فعل انفعالي، وهذا ينجم عنه عودة مطلب تجريم الاعتداء على المقدسات متى تغيّرت موازين القوى السياسية.
- يوجد تناقض بين حرّية الفرد في اختيار المعتقد الدينيّ على الصعيد الشخصي، وحقّه في إبداء الرأي في قناعات الجماعة دون أن يضطرّ إلى ممارسة الرياء الديني أو التستر خوفا على حياته، وهو أمر مرتبط بنوعيّة الحوار الذي تمّ حول حرّية المعتقد إذ ناقش أغلب النواب هذا الموضوع متجنّبين الخوض في حقّ عدم الاعتقاد، ولم يكن النقاش حول مضمون الفصل السادس في الغالب، من منطلق معرفي وفكري صرف بل هيمنت الصراعات الأيديولوجية، وحرب

المرجعيات فلم ترتق الجماعة إلى المستوى، ولعلّ السبب وراء ذلك عدم إقدام حزب النهضة على القيام بمراجعات فكرية معمقة في مثل هذه المرحلة.

- يعتبر بعضهم أنّه يوجد تضارب بين الفصل الأول من الدستور الذي يعتبر الإسلام مرجعا دينيّا أساسيا للدولة والشعب، والفصل السادس المثير للجدل الذي يعطي للأفراد حرّية الضمير، ويكفل لهم حقّهم في اختيار المعتقدات دون إكراه أو تسلّط أو اتهام بالردّة.

على سبيل الخاتمة

لقد أشاد عدد من المفكّرين، والحقوقيين بدسترة حرّية المعتقد، والتنصيص على حرّية الضمير في الدستور التونسي معتبرين أنّ للمسألة صلة بتحقيق المواطنة في ظلّ دولة مدنية تكفل للجميع حقوقهم. يقول حمادي الرديسي في هذا السياق: "وبما أنّه لا توجد حقيقة دينية واحدة وربما لا حقيقة إطلاقا (من وجهة نظر الميتافيزيقا) يكون الاعتراف بحرية الضمير البوابة الوحيدة التي تخرجنا من العصر الوسيط لما كان المرء يحجب الحقيقة لمن ليسوا أهلا لها كما نادى به ابن رشد في فصل المقال ويتظاهر بالطاعة لكي لا تلحقه تهمة الرياء."[15] ولم يتوان عدد من المثقفين عن إبراز مآثر هذا الفصل إذ رأوا أنّ فيه تخفيفا للضغط الذي تمارسه الجماعة على الفرد، فصار بإمكانه الاختيار، والتجريب، والتراجع، والتحوّل من نسق إيماني إلى غيره، والدفاع عن حقّه في احترام الآخرين لخياراته، وحقّه في صون كرامته، والحفاظ على استقلاليّة قراره. وبما أنّ حريّة الاعتقاد مرتبطة بحرية التفكير، وحرية التعبير فإنّ ما سيترتب عن دسترة هذا الحقّ هو فتح باب الاجتهاد، وترسيخ الفكر الانتقادي بما يضمن ذيوع المنزع العقلاني.

ولئن اعتبر المشيدون بالفصل السادس أنّه انجاز جديد فإنّ الثابت تاريخيا أنّ هذا المطلب لا يعدّ جديدا وليس من استحقاقات الثورة. فمن المعروف أنّ التنصيص على حرّية المعتقد والضمير ورد في "إعلان هيئة 18 أكتوبر 2005 للحقوق والحريات" الذي وقّعت عليه عدّة أحزاب تونسية مناضلة وبعض الشخصيات الوطنية وقد جاء فيه ما يلي: "حرّية المعتقد والضمير يجب أن تكون مكفولة لكلّ مواطنة ومواطن، وهي اختيار شخصي، لا إكراه فيه، وتشمل الحقّ في اعتناق دين أو معتقد أو عدم اعتناقه والحق في إظهار ذلك الدين أو المعتقد

وإقامة شعائره ونشره بالتعليم أو بالدعوة إليه. ولا تخضع حرية الضمير والمعتقد إلاّ للقيود التي يفرضها القانون وتكون ضرورية لحماية النظام العام أو حقوق الآخرين أو حرياتهم الأساسية أو الآداب العامة، دون أن يكون ذلك سببا للإخلال بتلك الحرية. وتلتزم الدّولة بضمان واحترام حرية الضمير والمعتقد التي يكفلها القانون وتحميها الهيئات القضائية من كل انتهاك." بيد أنّ السياق الانتقالي أبان عن حقيقة مفادها أنّ حزب النهضة أمضى على الوثيقة لّما كان في المعارضة، وما أن أضحى في السلطة حتّى تراجع عن التزاماته. ولولا ضغط المجتمع المدني والقوى الغربية لما أمكن الوصول إلى توافق بشأن الفصل السادس.

ولعلّ السؤال المطروح في هذا الصدد: هل يكفي التّنصيص الدستوري على حرية الضمير والاعتقاد للحدّ من هجمات التّكفير، والدعوة إلى تفعيل أحكام الردّة؟ ألم تعلّمنا التجارب أنّ الفجوة بين النصوص والواقع تتسع يوما بعد آخر، وأنّ النصوص لا يمكن أن تكون ذات نجاعة طالما أنّ البنى الذهنية لا تزال متكلسة، وأنّ الإرادة السياسية غير متوفرة؟

من المؤكد أنّ دسترة الحقوق تبعث على التفاؤل، ولكن المفارقة تكمن في تطبيق مبادئ العيش معا فأنّى لمتديّن محافظ أو متشدّد أن يقبل بالعيش مع من لا يشاركه قناعاته، ويعلن ذلك صراحة دون أدنى شعور بالإثم أو الخجل أو العار؟ كيف يمكن لمن يؤمن بأنّه يحتكر الحقيقة أن يتسامح مع من يفند مزاعمه ويقارعه الرأي؟ إنّ هذه التحديات لا تحلّ بالشعارات بل بإعادة هيكلة منظومة التنشئة الاجتماعية، وبنية العلاقات الجندرية، ومناهج التعليم، وركائز الإعلام، والعمل السياسي وغيرها من المجالات. إنّ أخشى ما نخشاه أن تكون حرية المعتقد، وحرية الضمير مُخبرتين عن أزمة عميقة سنختبر في القادم من الأيام مداها وآثارها.

ولئن عمل أغلب الساسة المعاصرين في منتصف القرن الماضي على التغاضي عن أهميّة تطبيق الأحكام الشرعية (حدود قطع يد السارق أو جلد الزّاني، أو الرجم) فإنّ الحوادث التي عاشتها بلاد مثل السودان، وباكستان، وماليزيا، والسعودية في العقد الأخير، تفيد ميل عدد من الناس إلى الاستمتاع بالفرجة في الساحات العمومية التي تتحوّل إلى مسرح دموي تنفيذا "لحكم الله". ولعلّ تداول الفيسبوكيين لفيديوهات

تقتيل داعش للناس باسم الشريعة يدعو إلى تحليل الظاهرة بالاعتماد على مقاربات مختلفة أهمّها علم التحليل النفسي، وعلم الأنتربولوجيا، وفلسفة الأخلاق وغيرها. إنّ هذه الوحشيّة تبعث على القلق على مصير الأقليات الدينية، وعلى الأفراد الذين يقرّرون الخروج على السرب، ذلك أنّ سلوك المنغلقين على هويات قاتلة مع المختلفين دينيا قد ارتدّ.

لطالما ألحّ المفكّرون على أنّ الهوّيّات الدينيّة ما عادت تعمل باعتبارها إرْثا مفروضا على الأفراد، وهم ملزمون باحترامه وإنّما أضحت ثمرة لديناميكية ذات وشائج بالاختيارات الفرديّة المتأثرة بالمناخ الفكري العامّ. فحركيّة الأشخاص، وعولمة الأفكار، والتعددية، والتنوّع ، كلّ هذه العوامل ساهمت في جعل الهوّيات متداخلة، ومهّدت لسقوط الحواجز، وعلى هذا الأساس لم يعد ينظر إلى تغيير الدين، على أساس أنّه جرم أو خيانة أو إعلان عن قطيعة نهائية ذات طّابع مأساوي. كما أنّه لم يعد ينظر إلى الخروج عن نسق الاعتقاد على أنّه بدعة أو "وخزة من وخزات الشيطان".

إنّ تحويل الوجهة في عالم متغيّر بات واردا ولم يعد يعني بالنسبة للعديدين تغييرا للعالم الثقافي أو الرمزي ذلك أنّ المتحوّل كثيرا ما يبقى متأثّرا بالرأسمال الثقافي الذي نهل منه. فهل بإمكان "المسلمين السابقين" أو المتحولين عن الإسلام أن يساهموا في إثراء النقاش حول حرية المعتقد، وأن يدلوا بدلوهم في سبيل تجاوز "محنة" تعامل المجتمعات الإسلامية مع أبنائها الذين آثروا نحت كينونتهم، وتشكيل هوياتهم على نحو مغاير؟ أما آن الأوان لأن نعترف بأنّ الإنسان المعاصر "يبحث عن نفسه التي أضلها تحت ركام الخرافات ، والمخاوف، والأوهام ، والأباطيل، عبر قرون لا حصر لها، من تاريخه الطويل... وسيظل يبحث عنها ، وسيجدها، وسيتعرّف عليها، وسيكون في سلام معها."[16]

هوامش

(1) زينة أحمد، "حررني يسوع: المتحولون من الإسلام للمسيحية، ظاهرة مقلقة في المجتمع المصري"، **الحقيقة الدولية**، بتاريخ 29-8-2009

http://www.factjo.com/pages/fullNews.aspx?id=10862

هاني نسيره، "المتحولون دينيا: دراسة في ظاهرة تغيير الديانة والمذهب"، مركز أندلس لدراسات التسامح ومناهضة العنف (القاهرة: 2009).

كتاب هشام آل قطيط، **المتحولون**، على الرابط:

http://www.14masom.com/maktabat/maktabaakaed/book46/index.ht

(2) يمكن الاطلاع على شبكة المدونين "المسلمين سابقا" على:

http://www.exmuslimblogs.com/

وتجمع المسلمين سابقا في بريطانيا على:

ex-muslim.org.uk/

(3) ظهرت عدة صفحات على موقع التواصل الاجتماعي فيسبوك تخبر عن وجود فئات مختلفة عقدية كصفحة "توانسة لادينيين" وصفحة الملحدون التونسيون، وصفحة المرتد الحر، وصفحة الملحدين العرب، وصفحة اللادينيون المغاربة وهي صفحة يعرفها أصحابها بأنّها "صفحة مخصصة لمناقشة قضايا الأديان بكل أنواعها، تؤمن بحرية المعتقد، وأن الإنسان أقدس من جميع المقدسات." ومن المواقع والمدونات التي اطلعنا عليها شبكة اللادينيين العرب، ومنتدى اللادينيين العرب، وشبكة الملحدين السوريين الخاصة، ومدونة الوراق، والملحدين العرب، ومدوّنة منتدى الملحدين العرب. وصدرت أيضا **مجلة الملحدين العرب** على الأنترنت، وأفصح عدد من اللادينيين عن أنفسهم عبر قناة الملحدين بالعربي،

http://www.arabatheistbroadcasting.com /

ومن خلال مقاطع على الفيديو نشرت على اليوتوب

https://www.youtube.com/playlist?lis

(4) حسان لوكيل، "فيلم المدعوة نادية الفاني: من حرية الاعتقاد إلى التبشير بالإلحاد"، *Babnet Tunisie*، نشر بتاريخ 5 -5-2011

http://www.babnet.net/rttdetail-35071.asp

(5) "نادية الفاني : ليست إلا واجهة لنخب تبحث عن إبادة الثورة"، **الحوار نت**، بتاريخ 29-6-2011:

http://tataouinedel.com/news_view_2604.html

(6) ياسين العطوي، "إمام جامع الزيتونة يدعو الى إهدار دم فنّاني معرض العبدلية"، **تونس الرقمية**، بتاريخ 15-6-2012:

http://www.arrakmia.com/

ويمكن الاطلاع على فيديو:

http://tunimusic.com/en/E4d6mutIFzE/watch-free-music-video

(7) يمكن الاطلاع على نبيل عبد الفتاح، **الخوف والمتاهة**، فصل 'الحسبة الدينية والشعر والحرية'، ص 247-381 (القاهرة: دار ميريت، 2008).

(8) الملحدة القرعاء التونسية نادية الفاني أهلكها الله

http://www.youtube.com/watch?v=1K9r4kOU53c

(9) محمد بوغلاب، "نادية الفاني مخرجة فيلم 'لا الله، لا سيدي' تتحدث للتونسية من إسبانيا:إلحادي مسألة شخصية وفيلمي ليس ضد الإسلام"، **التونسية**، بتاريخ 1-7-2014:

http://www.attounissia.com.tn/details_article.php?t=37&a=30572

(10) المرجع نفسه.

(11) الخالدية، مدونة ملحد جزائري، "نادية الفاني لا أؤمن بالله"، بتاريخ 1 يوليو 20111 :

http://algmolhid.blogspot.com/2011/07/blog-post_01.html

(12) المرجع نفسه.

(13) حسن سلمان، "فقرة 'حرية المعتقد' تثير جدلا كبيرا في تونس وفتوى شرعية تحرّم الفصل السادس من الدستور"، **القدس العربي**، بتاريخ 15-1-2014

www.alquds.co.uk/?p=123808

(14) المرجع نفسه.

(15) حمادي الرديسي، "حرية الضمير :حرية صامتة، إطلاقية ومتألمة"، **جريدة المغرب**، بتاريخ 28 افريل 2014.

(16) محمود محمد طه، **نحو مشروع مستقبلي للإسلام** (الكويت: دار قرطاس، 2002)، ص337.

دانيال بالز

الدين والشخصية:
سيقموند فرويد

ولـذا فـإن الديـن سـيصبح العُصـاب الـذي يسـتحوذ عـلى البشريـة اسـتحواذا تامـا.

فرويد، **مستقبل وهم**[1]

كان سيقموند فرويد (Sigmund Freud) (1856–1939)، عالم النفس الذي عـاش في فينـا في النمسـا، مـن المفكريـن القلائـل الذيـن أثـاروا مـا أثـاروا من نقاشـات ملتهبـة بسـبب تحليلاتـه الجديـدة المذهلـة عـن الشـخصية الإنسـانية والتـي لم تصـدم في بدايـة القـرن العشريـن العاملـين في مجـال الطـب فحسـب وإنـما مجمـوع المجتمـع. وكل مـن يسـمع اسـم "فرويـد" حتـى يومنـا هـذا يربطـه عـلى الفـور بشـيئين: العـلاج النفسـي والجنـس. وإلى حـد مـا فـإن هـذا الانطبـاع ليـس بانطبـاع خاطـئ، إلا أنـه لا يذهـب في واقـع الأمـر بعيـدا.

ولقـد كان فرويـد شـخصا من طـراز نـادر إذ كان دائـم الفضـول وذا طموح ضخـم واهتمامـات فكريـة في غايـة السِّـعة. وكان مجالـه الأصـلي هـو الطـب، وخاصـة أبحـاث المـخ. إلا أنـه وعندمـا أوغـل في طريـق هـذا التخصـص

وجد طريقه يتفرّع في اتجاهات جديدة ومختلفة. وما لبثت أبحاثه في مجال علم الأعصاب أن اتسعت لتشمل اهتماما أعمّ بالأمراض النفسية وألغاز العقل الأخرى. وبعد وقت قصير قدّم نظرية جديدة ومثيرة عن الشخصية الإنسانية. وانطلق من هذا المرتكز يبحث بثقة عن البعد النفسي في كل مظهر من مظاهر الحياة الإنسانية تقريبا — من أشياء غير هامة على ما يبدو مثل الأحلام والنكات وصفات شخصية مميزة إلى العواطف العميقة والمعقّدة التي تتحكّم في العلاقات الشخصية وتشكّل العادات الاجتماعية. وكان قادرا على اكتشاف تطبيقات جديدة لأفكاره أينما اتجه بنظره. ولقد ألقت أفكاره ضوءا كاشفا على قضايا طبيعة الأسرة والحياة الاجتماعية، وقدمت مفاتيح لتفسير الأساطير والتقاليد الشعبية والتاريخ، واقترحت تفسيرات جديدة للدراما والأدب والفنون. ولقد بدا لفرويد وأتباعه أحيانا وكأنه قد عثر على مفتاح تفسيري ذهبي. ولقد فتح تحليل النفس الباب لدراسة أعمق الدوافع للخواطر والأعمال الإنسانية، من الضغوط على مستوى الشخصية الفردية إلى القوى الكبرى التي تدفع الحضارات وتشكّلها. استطاعت هذه الأفكار أن تكشف عن أصغر الأسرار لنفس شخص يعاني من الاضطراب وتقدّم في نفس الوقت نظرة جديدة عن مساعي البشر الكبرى في تاريخهم في المجالات الاجتماعية والأخلاقية والفلسفية ومجال لا يقل عن هذه المجالات وهو الدين.

خلفية: سيرة فرويد وأعماله

ولد فرويد عام 1856 في مورافيا، والتي كانت جزءا من الإمبراطورية النمساوية-الهنقارية المترامية الأطراف.[2] وكانت أسرته يهودية وكان لوالده، التاجر الأرمل، ابنين كبيرين عندما قرّر أن يتزوج مرة أخرى. كان فرويد أكبر أبناء زوجة أبيه الثانية التي كانت تصغره كثيرا، ونشأ لذلك في أسرة ممتدة ذات وضع معقّد. وكان رفيقا لعبه وهو صغير ابن خالته وابنة خالة اسمها بولين (Pauline) وكان يحب مشاكستها ولكنه في نفس الوقت كان ينجذب لها. وعندما تأمل فرويد في سنوات متأخرة طفولتَه اكتشف أن هذه التجربة دلّت على الازدواجية والتناقض وحالة من حالات العاطفة المنقسمة، وهي حالة أصبحت موضوعا رئيسيا في كتاباته، خاصة عندما نظر للدين. فالبشر، في رأيه، غالبا ما تحرّكهم

عواطف متضاربة من الحب والعدوانية التي تتجه لنفس الموضوع أو الشخص.

ورحل فرويد مع أسرته وهو في صباه إلى فينا، عاصمة الإمبراطورية، والتي عاش وعمل فيها باقي حياته تقريبا. وكيهودي فإنه وجد استحالة أن يحب هذه المدينة ذات الأغلبية الكاثوليكية حبا حقيقيا، إلا أن أسرته عاشت حياة مريحة فيها. ولقد قضي في واقع الأمر كل حياته تقريبا في فينا إلى أن أصبح أطفاله كبارا ولم يغادرها إلا قبل عام من وفاته عندما أجبره دخول النازيين للنمسا على اللجوء لإنجلترا. وكان والدا فرويد منتبهين لهُويتهما اليهودية وكانا يحتفلان بعيد الفِصْح ويوفران لأطفالهما شيئا من دروس الكنيس، إلا أنهما لم يباليا بالدين فيما عدا ذلك، إذ أنهما لم يلتزما بمحرمات الأكل وتكيّفا مع الإعياد المسيحية مثل عيد الميلاد.

كان فرويد طالبا متميزا في المدرسة الثانوية ودَرَس اليونانية واللاتينية والعبرية وكان أول فصله عندما أكمل دراسته. وبالإضافة للغته الأم، الألمانية، أصبح بارعا في كل من الفرنسية والإنجليزية وواصل وتعلّم الإسبانية والإيطالية بمجهوده الخاص. وفي عام 1873 وبعد أن بلغ سبعة عشر عاما دخل كلية الطب في جامعة فينا حيث بدأ أبحاثه في التشريح وعلم وظائف الأعضاء. وبعد تخرجه كطبيب في عام 1881 بدأ العمل في مستشفى فينا العمومي حيث واصل أبحاثه في مجال المخ. وبعدها بسنوات قليلة تزوج مارثا بيرنيز (Martha Bernays) التي أصبحت ربّة بيت وأما لأطفالهم الستة ورفيقة مخلصة طيلة حياتهما الزوجية الطويلة.

وفي السنوات الأولى لعمله الطبي قابل فرويد يوسف بروير (Josef Breuer) الذي كان قد قام بإجراء دراسات دقيقة لحالات أمراض عقلية، والذي ما لبث أن أصبح من أصدقائه الحميمين. وعلاوة على ذلك قام في عام 1885 بزيارة باريس لدراسة الاضطرابات العصبية على يد الطبيب الفرنسي الشهير جان مارتن شاركو (Jean-Martin Charcot). وكانت هذه الزيارة نقطة تحوّل في تاريخ فرويد إذ أنها كانت بداية اشتعال اهتمامه المستمرّ بدراسة العقل دراسة نفسية بدلا من الدراسة العضوية الوظائفية (أو الفيزيولوجية) البحتة للمخ. وعاد فرويد بعد باريس لفينا

واستمرّ في عمله مع أصحاب الأمراض العقلية ونشر كتابه الأول الموسوم **دراسات في الهستيريا** (1895)[أ] والذي كتبه بالمشاركة مع صديقه بروير. ومن الأمور ذات الصلة الهامة بأعمال فرويد فيما بعد أن المؤلِفَيْن وصفا في هذه الدراسة عملية كبت يقوم الأفراد الذين يعانون من مشاكل نفسية بموجبها بقسر أنفسهم على نسيان التجارب المؤلمة في حياتهم. ولقد سجّل فرويد أيضا نجاحه في معالجة العُصاب (أو الاضطراب العصبي) أي السلوك غير السوي لمن يعانون من المشاكل النفسية[ب] باستخدام التنويم المغناطيسي أو ببساطة بمناقشة أمراضهم معهم. وفي حالة مريضة معينة أطلق عليها اسم أنّا أو (Anna O) قال إنه نجح في معالجتها من الهستيريا بالرجوع عبر وسيلة تداعي الكلمات لحدث كان سبب مشكلتها. ومثّل استخدام أسلوب الحديث هذا خطوة هامة، وهو أسلوب استطاع فرويد بالاعتماد عليه تطوير طريقة للغوص في العقل الإنساني — ومعالجته. ولقد احتلّ هذا الأسلوب نقطة المركز في عمله واختار له اسم "التحليل النفسي".

وحسب تصوّر فرويد فإن الممارسة السريرية للتحليل النفسي اشتملت أساسا على الاستماع للمريض والذي يحضر في مواعيد منتظمة ويشجّعه المعالِج على أن يتخفّف ويقول كل ما يخطر على باله وبأي

(أ)

Studien über Hysterie (*Studies on Hysteria*)

(ب) يعرّف **معجم علم النفس والطب النفسي** العصاب (neurosis) بأنه "اضطراب عقلي وظيفي يتسم بمستوى عال من القلق وأعراض انفعالية مؤلمة ومحزنة أخرى كالمخاوف المرضية والأفكار الوسواسية والأفعال القهرية وردود الأفعال الجسمية والحالات المتنافرة والمتفككة وردود الافعال الاكتئابية. ولا تشتمل الأعراض على اضطرابات خطيرة في تفكك الشخصية واضطرابها ولا تتضمن قصورا تاما في الاستبصار أو فقدانا للاحتكاك بالواقع، وإنما ينظر إليها عامة كطرق لاشعورية مبالغ فيها للتصدي للصراعات الداخلية ولما تنتجه من قلق." جابر عبد الحميد جابر وعلاء الدين كفافي، **معجم علم النفس والطب النفسي** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1992)، ج 5، ص 2386.

شكل كان ذلك من غير تسلسل منطقي أو خط سردي. وهكذا فإن على المريض وببساطة أن يسرد أفكاره وذكرياته بتداع حرّ. ومثل هذا الأسلوب بدا للكثيرين في زمن فرويد (ويبدو أيضاً للكثيرين في زماننا الحاضر) وكأنه إضاعة وقت الطبيب الثمين. إلا أن فرويد كان له رأي مختلف إذ رأى في أحاديث التحليل النفسي مدخلا غير متوقع لأكثر جزء دفين في شخصيات مرضاه. وبدأ أيضا في تحليل نفسه وأولى اهتماما خاصا للأشياء التي قفزت في أحلامه وطلب من مرضاه أن يفعلوا نفس الشيء. وعمل فرويد مع المرضى على هذا المنوال من التجريب والبحث على مدى خمس سنوات كاملة وهو يسمع ويقرأ ويتأمل وبعدها لخص استنتاجاته في كتاب عنوانه **تفسير الأحلام** (1900).[أ] ودشّن هذا الكتاب الهام وهو يصدر مع بداية قرن جديد "الثورة الفرويدية" الكبيرة في الفكر الحديث. ومن بين موضوعات هذا الكتاب كان ثمة مفهوم هام رسم فرويد ملامحه وهو مفهوم اللاشعور الذي سنبحثه بتفصيل أكثر بعد قليل.

ورغم النقد الحاد الذي واجهه فرويد من المؤسسة الطبية إلا أن عمله استطاع جذب دائرة صغيرة من الأتباع المهتمين. وكوّن في عام 1902 مع هؤلاء الزملاء والتلاميذ منظمة مهنية هي جمعية فينا النفسية. ولقد ضمّت هذه الدائرة وشملت عضويتها عددا ممن نالوا شهرة شبيهة بشهرة فرويد مثل أوتو رانك (Otto Rank) وكارل أبراهام (Karl Abraham) وألفريد أدلر (Alfred Adler) وكارل يونق (Carl Jung) وأيرنست جونز (Ernest Jones) وآخرين. وتم تأسيس عدد من المجلات وتحوّل التحليل النفسي بالتدريج من مجرد منهج وبعض الأفكار الخلّاقة لحقل جديد منفتح من حقول البحث العلمي.

وفي غضون هذه الفترة وفي قلب معاناة الحرب العالمية الأولى بدأت تنساب وبانتظام مشاريع جديدة عن نظرية التحليل النفسي من قلم فرويد. وتميّز نشاط سنوات فرويد التي تلت بداية القرن بإنتاجية عالية حاول عبرها دراسة النتائج الكبيرة لأفكار التحليل النفسي،

(أ)

Die Traumdeutung (*The Interpretation of Dreams*)

وأصـدر أعـمالا مثـل **علـم النفـس المـرضي للحيـاة اليوميـة** (1901).[أ] و**ثلاثة مباحـث في نظريـة الجنس** (1905).[ب] وظهـر عـدد مـن الأوراق في عَقْـد مـا قبـل الحـرب، بينهـا ورقـة عـن الديـن والعُصـاب وعـدة أوراق عـن الأديـان البُدائيـة.[3] ولقـد جُمعـت هـذه المحـاولات الأخـيرة في كتـاب **الطوطـم والمحـرّم** (1913).[ج] وفي السـنوات التـي أعقبـت ذلـك وبينـما الحـرب ظلّـت مسـتعرّة في باقـي أوربـا، كتـب أوراقـا أخـرى عـن قضايـا اللاشـعور والدوافـع الإنسـانية الأساسـية والكبـت بينـما عمـل عـلى إكـمال كتابـه **محـاضرات تمهيديـة عـن التحليـل النفـسي** (1916–1917).[د] ومـع عـودة السـلام واسـتمرار معركـة فرويـد لجـذب الانتبـاه أضـاف أعـمالا جديـدة بينهـا كتـاب **مـا وراء مبـدأ اللـذة** (1920).[هـ] وكتـاب **الأنـا والهـو** (1923)[و] و**قضيـة التحليـل العـادي** (1926).[ز] وفي كل هـذه الفـترة ظـل يعمـل بنشـاط عـلى ترقيـة مجـال دراسـات التحليـل النفـسي فاسـتمر في معالجـة المـرضى والكتابـة لزملائـه في دائرتـه الداخليـة وتنظيـم المؤتمـرات العلميـة

(أ)

Zur Psychopathologie des Alltagslebens (*The Psychopathology of Everyday Life*)

(ب)

Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie (*Three Essays on the Theory of Sexuality*)

(ج)

Totem und Tabu (*Totem and Taboo*)

(د)

Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (*Introductory Lectures on Psychoanalysis*)

(هـ)

Jenseits des Lustprinzips (*Beyond the Pleasure Principle*)

(و)

Das Ich und das Es (*The Ego and the Id*)

(ز)

Nachwort zur Frage der Laienanalyse (*The Question of Lay Analysis*)

ومساندة مجلتين أكاديميتين كانتا تصدران أعمالا جديدة في المجال.

وأضاف فرويد في العقدين الأخيرين من حياته لدراساته المختصة بالتحليل النفسي أعمالا عديدة ذات طبيعة مثيرة للجدل عن مواضيع عامة تتصل بالمجتمع والعلم والدين. وشملت هذا الأعمال كتاب **مستقبل وهم** (1927)[ح] وكتاب **موسى والتوحيد** (1938).[ط] ويعبّر هذان الكتابان، بالإضافة لكتابه السابق **الطوطم والمحرّم**، عن أفكاره الأساسية عن الدين، وسنناقشهما بعد قليل.

النظرية الفرويدية: التحليل النفسي واللاشعور

نستطيع أن نفهم فرويد أفضل فهم بأن نبدأ حيث بدأ هو نفسه — أي اكتشافاته التي سجّلها في كتابه **تفسير الأحلام** (1900).[4] ويبدأ في هذا الكتاب الهام بملاحظة أن الأحلام ظلت دوما تجذب البشر وتثير فضولهم ولعبت دورا كبيرا في الأساطير والآداب والتراث الشعبي والسحر. وكما رأينا فإن تايْلَر اعتقد أن تجربة الأحلام هي التي قادت البُدائيين للإيمان بالأرواح.[ي] ويقبل فرويد هذه الدعوى إلا أنه يوضّح بأن عنده ما يضيفه لها. وهو يصرّ أن الأحلام أهمّ من أن تكون مجرد مصدر فضول، وهي أهمية لا تستطيع حتى نظريات الروح أن تكشف لنا عنها. وبالإضافة لأشياء أخرى فإن الأحلام تكشف عن مدى نشاط العقل البشري بالمقارنة مع ما يبدو لنا على سطح الحياة العادية. ويقول لنا فرويد إن كل شخص يدرك إلى حد ما التفكير الشعوري اليومي. فعندما نتحدث إلى صديق أو نكتب شيكا أو نلعب لعبة أو نقرأ كتابا فإننا نستخدم عقولنا ونعرف أيضا أننا نفعل ذلك. وعلاوة على ذلك، فإننا كلنا ندرك أن ثمة أفكار وتصورات أخرى تكمن تحت سطح وعينا. وأفضل وصف لهذه الأفكار والتصورات هو أنها "ما قبل- شعورية"، وهي عبارة عن الذكريات والأفكار

(ح)
Die Zukunft Einer Illusion (*The Future of an Illusion*)

(ط)
Der Mann Moses und die Monotheistische Religion (*Moses and Monotheism*)

(ي) حول نظرية تايلر انظر العدد الأول من **العقلاني**، يناير 2013.

والنوايا التي لا نعيها لحظتها إلا أننا نستطيع تذكّرها بسهولة عندما نُسأل — أشياء مثل عمر أبوينا، وماذا أكلنا في العشاء بالأمس، أو أين نريد أن نذهب في نهاية الأسبوع. ورغم أن العقل لا يكون مدركا في اللحظة المعينة لهذه الأشياء إلا أنه يستطيع بسهولة استرجاعها عندما يحتاج لذلك. إلا أن فرويد يذهب إلى أنه في حالة تجربة الأحلام فإننا بإزاء شيء يختلف اختلافا تاما عن مستوى النشاط العقلي الشعوري أو الماقبل- شعوري. إننا نتعامل مع طبقة أخرى أو منطقة مختلفة للعقل عميقة ودفينة وضخمة وذات قوة غريبة. هذا هو مجال اللاشعور. وهذا القطاع العميق من النفس يشبه الجانب التحتي لجبل ثلجي، ورغم أننا لا ندركه ألا أنه ذو أهمية بالغة. فهو أولا مصدر رغباتنا الطبيعية الأكثر حيوية — رغبات الطعام والنشاط الجنسي. وثانيا فإن هذه الرغبات تلتحم بحصيلة في غاية الغرابة من الأفكار والانطباعات والعواطف التي ترتبط بكل ما مرّ بالشخص من تجارب أو بما فعله أو ما تمنى فعله من أول أيام حياته إلى آخر دقيقة. وإذا أردنا صورة لذلك يمكننا أن نَصِف ذلك المجال للاشعور كسِرداب خفي للعقل، كمخزن مظلم ضروري للحياة في الطابق الأعلى، إلا أنه ممتلىء في أسفله بركام من الرغبات غير المكتملة التي تذوب في صور وانطباعات وآثارِ ذاكرةٍ تنتمي لتجارب سابقة. وهناك وفي المنطقة العليا فإن العقل الواعي لا يشعر بهذا الأشياء، إلا أنها موجودة وتؤثر تأثيرا قويا غير مباشر على كل مظاهر تفكيرنا وسلوكنا.

وعندما كتب فرويد في البداية عن اللاشعور كان مدركا بالطبع أن فكرته لم تكن جديدة كل الجِدّة. ولقد قال مرة "كلما أذهب لأي مكان أجد أن الشاعر قد سبقني إليه." وكان الفلاسفة قد قالوا أيضا منذ العصور القديمة بوجود هذا البعد الخفي للعقل، إلا أن كتاباتهم كانت مستندة على الحَدْس ولم تكن علمية. ورغم أنهم أدركوا أن ثمة شيء خفي في أغوار النفس وأحسوا بقوته إلا أنهم لم يستطيعوا تفسير سبب وجود مثل هذا الشيء وكيف يعمل. وأحسّ فرويد أن التحليل النفسي مختلف تماما، إذ أنه يمتلك منهجا عقليا لاكتشاف محتويات هذا المجال المستتِر وتفسير الغرض من ورائه. وذهب فرويد أن الدوافع البيولوجية الأساسية على سبيل المثال موجودة هناك لأنها لا تستطيع أن تكون في أي مكان آخر إذ أنها بطبيعتها بلا وعي. أما الصور والعواطف، من ناحية

أخرى، فإنها تنحدر لداخله من العقل الواعي الموجود في الطبقة العليا. ويمكننا أن نفهم دخول هذه العناصر للاشعور عن طريقين. فهي إما أن تنسرب بهدوء كنوع من الانطباعات الباهتة للخبرات الماضية، وإما أن تُجْبَرَ على النزول لأسباب محدّدة وغير عادية. وفي الحالة الثانية فإنها تنتقل للأسفل وتختبىء نتيجة سلسلة معقدة من الأحداث التي وقعت في الأصل في منطقة الأفكار والأفعال الواعية. وأكّد فرويد رأيه بأنها قد أُجبرت بفعل الكبت — تلك العملية العجيبة التي وضع هو وبروير يداهما عليها أثناء أحاديثهما المعمقة مع مرضاهم المتألمين.[5] وأغلب هؤلاء المرضى جمعتهم صفة مشتركة وهي أن حدثا أو ظرفا مبكرا في حياتهم أنتج استجابة عاطفية من القوة بحيث أنه لم يكن من الممكن التعبير عنها تعبيرا صريحا، ولذا فقد تمّ كبتها أو دفعها لداخل اللاشعور وخارج نطاق نظر العقل. وقال فرويد إن ما يبدو على السطح هو أن الحدث الذي يتمّ كبته يتمّ أيضا نسيانه إلا أنه في واقع الأمر لا يختفي. فالحدث يظل لاشعوريا في العقل لا يفارقه ويخرج للسطح عبر طرق تبعث على الحيرة. فالأفكار والعواطف المكبوته تطلق نفسها عبر أفعال لا تصدر عن الشخص العاقل: حركات لا معنى لها، مخاوف لا أساس لها، مظاهر تعلّق غير عقلانية، طقوس شخصية وسواسية، ومظاهر سلوك أخرى غريبة وصفها فرويد باستخدام كلمة "عُصابي" (neurotic).[أ] وأكّد فرويد أن ضحايا هذه الحالات العصابية لا يمكن معالجتهم بالعقاقير الطبية ولكن من الممكن للتحليل النفسي أن يساعدهم. ولاحظ أن المعالج الماهر يمكنه أن يُخرج الأفكار المكبوتة إلى منطقة الوعي وأن يطلق كل العواطف العُصابية بطريقة سليمة، وهو يستطيع بهذه العملية أن يستدعي السلوك ويوصله لمستوى وعي يسمح بالتحكم فيه.

اعتمد فرويد في البداية عندما قام بصياغة هذه المفاهيم المركزية عن الكبت واللاشعور اعتمادا كبيرا على مقابلاته المبكرة مع العصابيين والذين كان بعضهم يعاني من اضطرابات حادة في الشخصية. إلا أن الدليل الذي استمده من الأحلام، وهي ما يدخل نطاق تجربة كل شخص، أوحى له أن اللاشعور ذو أثر قوي على كل النشاط الإنساني،

(أ) انظر تعريف العُصاب أعلاه ص 79، هامش (ب).

السوي منه وغير السوي. ودلّت الأحلام على أن كل الناس عُصابيون إلى درجة معينة. واختار فرويد أن يصف الحلم بأنه "تحقيق أمنية"، فالأحلام حالات عقلية يخلقها واقعُ أننا نشعر برغبات معينة قوية متأصلة في احتياجاتنا الجسدية — مثل الرغبة في اتصال جنسي. وهذه الرغبات بطبيعتها لا تشعر بالزمن وتريد أن يتمّ إشباعها في الحال. ورغم أننا ربما نرغب في مسايرتها طبقا لأحاسيسنا إلا أن حقائق الحياة العادية عادة ما تجعل ذلك مستحيلا. وفي أغلب ساعات صحونا عندما يكون العقل الواعي ممسكا بزمام الأمور فلابد من كبتها ودفعها لداخل اللاشعور. بيد أن هذه الدوافع والعواطف في غاية القوة وحالما نمنا وتلاشى وعينا فإنها تبدأ في "التسرّب" في شكل أحلام — تماما مثلما أن كبت الشخص المضطرب عقليا يتسرّب في شكل سلوك عُصابي غريب. وهكذا فإن تفسير الحلم يحقّق للمحلل النفسي غرضا شبيها بمقابلة شخص عُصابي، فكلاهما بمثابة مسالك للدخول في دهاليز اللاشعور.

إلا أن فرويد لم يتوقف عند هذا. وصل فرويد إلى أن الكثير من الأشياء التي نفعلها وحتى ونحن في حالة الصحو تتحكم فيها الطاقات الخفية للاشعور. وحاول في أعمال أخرى مثل **علم النفس المرضي للحياة اليومية** (1901) **والدعابة وعلاقتها باللاشعور** (1905)[أ] أن يوضّح أن وقائع مثل النكات وزلّات اللسان ("الزلّة الفرويدية" الشهيرة) وشرود الذهن وسهو الذاكرة والشخبطة وحتى الحركات الجسدية الخارجة عن المألوف تصدر كلها من اللاشعور. ووسّع فرويد الدائرة أكثر وأشار إلى أثر اللاشعور في إنجازات عظماء الفنانين والمسرحيين والكتّاب. وهكذا وعلى ضوء التحليل النفسي أصبح من الممكن أن ننظر لأعمال ليوناردو دافنشي ومايكل أنجلو وديستويفسكي وسوفوكليس وشيكسبير كلها كأعمال شكلتها قوى صعدت إلى الأعلى من اللاشعور.[6]

وهكذا رأى فرويد أنه ليس من قبيل المصادفة أن القصص المألوفة التي نجدها في الأساطير والتراث الشعبي والمواضيع المتكررة في الفنون والآداب والدين تشبه شبها كبيرا المواضيع والصور التي لا تفتأ تتكرر في أحلام البشر. وكل ذلك يشهد على القوة الخفية والعميقة للاشعور.

(أ)
Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten (*Wit and its Relation to the Unconscious*)

الشخصية والصراع

إن كتابات فرويد تردّ الكثيرَ من الأشياء المختلفة للاشعور إلى الحد الذي ربما يجعلنا نعتقد أنه قد اشتطّ في دفع الفكرة. إلا أنه يؤكّد أن الأمر خلاف ذلك. فهو يرى أن اللاشعور أساسي في عملية التفكير لأنه بمثابة حلقة الاتصال الحيوية بين ما هو بدني وما هو عقلي في الشخصية الإنسانية، إذ ليس هناك في نهاية الأمر أرواح بحتة في الجنس البشري. فأصلُ كل شخصية جسمٌ مادي تدفعه غرائز ودوافع بيولوجية أساسية معينة. فالجوع غريزي وكذلك الدافع الجنسي، وهذه الدوافع البدنية تحافظ على كل من النفس والنوع، على الفرد والجنس البشري. وكلاهما يعمل على أساس "مبدأ اللذة". إننا نحس بحاجة ونحس باللذة عندما يتم إشباع هذه الحاجة. إن من خصائص طبعنا الأصيل ككائنات بدنية أن نبحث عن اللذة ونتجنب كل ما من شأنه ألا يوفّرها لنا.

وعندما نأخذ الدوافع البدنية في حد ذاتها فإننا نجد أنها أشياء صغيرة وأنها تمثّل غريزة اللذة. إلا أن التوترات تنشأ لأن هذه الدوافع ذات أنواع مختلفة وهي من الممكن أن تدخل في صراع مع بعضها، وفي الواقع أنها تدخل في صراع كلما اصطدمت ببعضها أو كلما التقت بحقائق الحياة الثابتة في العالم الخارجي. فإن رأيتُ تفاحة وأنا جائع فإنني آكلها وعندما أفعل هذا فإنني أشبع مبدأ اللذة. ولكن إن كانت التفاحة في يد شخص آخر جائع فإنني أجد نفسي في مواجهة صراع. إن حقائق الوضع تجبرني على كبت دافعي. وبما أن مخاطرة ضياع التفاحة كلها في غاية الجسامة فإنني أقبل، متحسرا، تقاسمها. وهكذا وعند مواجهة الواقع أو متطلبات الدوافع الأخرى فإننا لا نستطيع الهروب من حقيقة أنه لابد من كبت بعض الدوافع في بعض الحالات. ومثل هذا الكبت يغذي اللاشعور.

ولقد كابد فرويد طويلا وبمشقة ليحدّد ما هي في الواقع الدوافع البشرية الأساسية وكيف تعمل. ولقد اعتقد في البداية أن هناك فقط غريزة الأنا (ego)، والتي يمثلها الجوع، والليبيدو (libido) (الكلمة اللاتينية "للشهوة")، والتي تمثّل الجنس. وفيما بعد تحدّث عن الاثنين كمظهر لدافع واحد أطلق عليه إيروس (eros) (وتعني بالإغريقية "الحب") واقترح دافعا آخر معاكسا وهو العُدوان. وفيما بعد، ومن

غير أن يتخلّى عن فكرة العُدوان، استقرّ على الحب (إيروس) بوصفه الدافع لاستمرار الحياة وعلى ثاناتوس (thanatos) (وتعني بالإغريقية "الموت") بوصفه الدافع للقضاء على الحياة.

وبصرف النظر عن الأسماء فإن الشيء الأساسي عن الدوافع هو فكرة الصراع الذي يحدث في داخل أسرة الدوافع نفسها وبين الدوافع والعالم الخارجي. وفكرة هذه المنافسة التي لا مفرّ منها في مركز النفس هي التي قادت فرويد للمفهوم الذي ربما يكون الأكثر شهرة بين مفاهيمه — ونعني به التقسيم الثلاثي للشخصية البشرية إلى الأنا (ego، التي تعني باللاتينية "أنا") والأنا الأعلى (superego، التي تعني باللاتينية "أنا فوق") والهو (id، التي تعني باللاتينية هو أو هي لغير العاقل).[7] وفي هذا المخطط فإن الهو يعتبر أقدم العناصر الثلاثة وأكثرها بُدائية. وهو عنصر تلتصق جذوره بالمرحلة الحيوانية المبكرة للتطور البشري، وهو لا يشعر ولا يعي نفسه. وهو بمثابة المجال الذي تتشكّل فيه الدوافع البدنية الأولية للجسم وتعبّر عن نفسها ذهنيا كرغبات — الأكل، القتل، ممارسة الجنس. وفي الطرف الآخر وفي أعلى الشخصية نجد الأنا الأعلى. وهو يمثل حصيلة من المؤثرات التي يفرضها العالم الخارجي على الشخصية منذ لحظة الميلاد. وهذه المؤثرات هي توجهات وتوقعات المجتمع كما تصوغها في البداية الأسرة ثم مجموعات أكبر مثل القبيلة أو المدينة أو الشعب. وأخيرا نجد العنصر الثالث للنفس أي الأنا أو "مبدأ الواقع"، معلقا في موضع بين متطلبات المجتمع ورغبات الجسد. ولعل أفضل وصف للأنا أنه "مركز الاختيار" في شخصية الإنسان، إذ أنه يقوم بمهمة في غاية الإجهاد وهي العمل باستمرار على خلق توازن في الداخل. فلابد له، من ناحية، أن يشبع رغبات الهو، وأن يكون مستعدا، من ناحية أخرى، لكبح هذه الرغبات أو منعها كلما اصطدمت بحقائق العالم المادي (مثل حقيقة أن النار تحرق) أو الضوابط الاجتماعية التي يفرضها الأنا الأعلى.

وكما لاحظ البعض فإن هذا المخطط للعقل يلفت النظر بشبهه الواضح بمخطط الفيلسوف الإغريقي إفلاطون والذي فسّر النفس بتمثيلها بقائد مركبة جياد يحاول السيطرة على جوادي العقل والعاطفة. ويذهب فرويد أيضا أن الشخصية مسرح لصراع مستمر لموازنة عناصر قوية مصطرعة. فهناك الدوافع البدنية وهناك العالم الخارجي الثابت

وهناك ضغط متطلبات المجتمع وهناك المهمة العسيرة التي تقع مسئوليتها الجسيمة على الأنا للبحث عن وسيلة للتوفيق بين هذه القوى المتصارعة والموازنة بينها. وكتب فرويد عن ذلك قائلا ’’إن فعل الأنا يصبح هو الفعل المطلوب إن استطاع أن يشبع في نفس الوقت متطلبات الهو والأنا الأعلى والواقع — أي إن استطاع أن يوفق بين متطلبات كل واحد منها والآخر.‘‘[8]

الجنسية الطفولية وعقدة أوديب

يظهر أكثر تطبيق مذهل لفرويد لنموذج صراع الشخصية هذا في نظرياته المشهورة الآن عن الجنسية الطفولية وعقدة أوديب. وكما يعرف الكثيرون فإن النظرية الفرويدية تعطي أهمية كبيرة للطفولة، خاصة السنوات الأولى للحياة — من الميلاد حتى سن السادسة. وإن كان فرويد قد اقتصر على اِدّعاء أن هذا هو العمر الذي يتكوّن فيه أغلب ما يسميه الأنا الأعلى — أي العمر الذي يغرس فيه الأبوان قوانين الواقع والأسرة والمجتمع في عقل الطفل — فإنه كان سيُرضي الكثيرين وما كان ليزعج أحدا. إن هذا كان سيؤكد ما تقوله البديهة السليمة. إلا أن ما قدّمه كان فكرة ذات وقع صاعق رأى كثير من الناس أنها ليست خاطئة فحسب بل ومنحرفة. فقد أكّد بجرأة أن فترة الطفولة المبكرة، مثلها في ذلك ومثل حياة البالغ، تتشكّل وبقوة بفعل الرغبات الجنسية للهو. ولقد ذهب في **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس** (1905) إلى أن الدوافع البدنية والجنسية تحكم غالب سلوك الطفل منذ لحظة الميلاد وما بعدها. وفي فترة الثمانية عشر شهرا الأولى في حياة الطفل تكون هناك مرحلة فَمِيّة تتّحد فيها اللذة الجنسية بالتغذّي عندما يرضع الطفل ثدي أمه. ومنذ هذه الفترة وحتى سن الثالثة تكون هناك مرحلة شَرَجية تتحقق فيها اللذة بالتحكّم في الإفرازات. ومنذ عمر الثالثة فما فوق تكتسب الأعضاء التناسلية أهمية. وتمتد هذه المرحلة القضيبية إلى عمر السادسة، وهي مرحلة تشمل الاستمناء والخيالات الجنسية. وفي عمر السادسة تبدأ مرحلة كمون غير جنسي. وتستمر هذه المرحلة إلى المرحلة المبكرة من المراهقة واكتمال القدرات الجنسية التامة للبالغ.

وعندما يمرّ الشخص بهذا التطور فإن المراحل الجنسية المبكرة لا تختفي تماما ولكن تغطيها المراحل الجديدة. وهكذا فإن أفضل فهم

لحالات السلوك غير السوي هو أنها تثبيتات أو مظاهر ثبات تعبر عن الفشل في الانتقال للمرحلة التالية من النمو، أو في حالات أخرى كمظاهر نكوص تعبر عن حركة الناس للخلف لمراحل مبكرة. فالشخص الذي تستحوذ عليه مسألة تنظيم التفاصيل التافهة في الحياة مثلا من الممكن أن يوصف بأنه يعاني من حالة ثبات في المرحلة الشَّرَجية عندما يكون السلوك خاضعا لتحكّم مفرط، وهو أمر من الممكن أن ينتكس للمرحلة الفَمِيّة الطفولية. وهذه النظرة للتطور البشري تصبح ذات أهمية خاصة عندما يتجه فرويد بنظره للدين إذ أن أحد أهم همومه هو أن يتعرّف على مكانة الاعتقاد الديني في التعاقب الطبيعي للنمو العاطفي. هل ينتمي الدين لمرحلة البلوغ والرُّشْد في تطور الشخصية أم لمرحلة مبكرة؟ من الواضح أن الكثير يعتمد على الإجابة على هذا السؤال. وعلاوة على ذلك فإن فرويد كثيرا ما يستخدم مثال النمو الفردي عندما يتحدّث عن الحضارات البشرية وكأنه يتحدّث عن شخص فرد. وكانت هذه المقارنة مقبولة قبولا واسعا في زمن فرويد، وقد لخص فكرتها القول المأثور للفيلسوف وعالم البيولوجيا أيرنست هَيْكِل (Ernst Haekel): "تطور الكائن الفرد يعيد التطور النوعي". ولقد رأى هَيْكِل بالطبع الفرد كمرآة للجماعة بينما أن الانعكاس في نظر فرويد في الاتجاه العكسي. إلا أن الشيء الهام الذي يجب أن نضعه في اعتبارنا هو أن الشخص الذي سيقبل بالنمط الذي يقدمه فرويد سيكون ميالا لتبنّي وجهة نظر معينة إذا نظرنا للدين باعتباره جزءا من طفولة البشرية وتبنّي وجهة نظر أخرى إذا نظرنا للدين باعتباره مظهرا للبلوغ والرُّشْد ومظهرا للحضارة في اكتمالها.

لعل الكل لا يحتاج للتذكير أن الجنسية الطفولية — وعلاقتها بالدين — تعبر عنها أجلى تعبير ما يصفه فرويد بعقدة أوديب. وهذا التعبير المعروف مصدره التراجيديا الشهيرة التي كتبها المسرحي الإغريقي العظيم سوفوكليس (والتي ترجمها فرويد عندما كان طالبا بالمدرسة). وتحكي المسرحية قصة الملك أوديب وكان رجلا ذا كبرياء وطيِّبا، إلا أن مصيره كان أن قتل أباه من غير أن يعلم وأن تزوج أمّه. ولقد ذهب فرويد إلى أن الأطفال في مرحلتهم القضيبية (بين عمر الثالثة والسادسة)، وبشكل يوازي قصة أوديب موازاة عجيبة، يحسون بالرغبة لإزاحة أحد الأبوين والدخول في علاقة حب مع الآخر.

فالولد يكتشف المتعة التي يعطيها إياه ذكره ويريد أن يصبح الشريك الجنسي لأمه ويحتلّ بذلك مكانة أبيه والذي يحس تجاهه بمعنى من المعني بشعور "الكراهية" لأنه ينافسه. وتحس الأم بهذه المشاعر وبمساعدة الأب الذي يهدد الطفل تقوم بمنع ابنها من لمس عضوه التناسلي، ويصل الأمر لتهديده بقطع عضوه التناسلي. وعندها يحس الابن بخوف حقيقي ويستنتج من عدم امتلاك البنات لذكر أن مثل هذا الشيء من الممكن أن يحدث له مما يصيبه بعقدة الخِصاء — وهي "أقسى صدمة في صغره."[9] ولذا فإن الابن يكتشف أنه لابد من أن يخضع لوالده وأن يتخلّى عن أمله لتملّك أمه وأن يعوّض عن ذلك بنيل إشباعه عبر خيالاته الجنسية. إلا أنه وبرغم ذلك لا يتخلى تماما عن رغبته في أمه أو يُنْهي منافسته الغيورة لوالده. أما في حالة البنات الصغيرات فإنهن يشعرن بعواطف مماثلة إلا أنها تتخذ مسارا مختلفا. فهن يشعرن بالغيرة من قضيب الذكر ويتخيلن أنهن يملكن نفس العضو ويبحثن في البداية عن اتصال مماثل بالأم، إلا أنهن يقبلن فيما بعد دورهن الأنثوي ويُقْرِرَنّ بسلطة الأب الشرعية.

إن ما يقوله فرويد عن عقدة أوديب أمر لا يزال يصطدم الكثيرين حتى بعد الثورة الجنسية المعاصرة. أنهم لا يقبلون أن براءة الطفولة من الممكن أن تظلّها مثل هذه الدوافع القوية والعواطف القاتمة. إلا أن فرويد كان مقتنعا بما يقول. بل وأكثر من ذلك كان يحسّ أن عقدة أوديب هي في واقع الأمر "التجربة المركزية لسنوات الطفولة، أكبر مشكلة في مرحلة الطفولة المبكّرة، والمصدر الأساسي للشعور بالقصور فيما بعد."[10] وفي الواقع فإن الصراعات الأوديبية تمثّل مشكلة للمجتمع بقدرما هي مشكلة للفرد. فإذا تم السماح بإطلاق نشاط هذه الرغبة العميقة لإتيان المحارم[أ] فإن هذا سيكون ذا أثر مؤذٍ للغاية على مجموع بنية الأسرة، والأسرة ذات أهمية حيوية لبقاء الطفل نفسه.

(أ) تحت مادة incest يعرّف **معجم علم النفس والطب النفسي** إتيان المحارم بأنه "نشاط جنسي غيري يتم بين شخصين تربطهما علاقة دم أو علاقة قرابة تمنع قيام مثل هذه العلاقة، وبالتالي فإن القانون والعرف يحرّمها. وظاهرة تحريم اتيان المحارم ظاهرة إنسانية عامة ويبدو أنه بدا واسعا ثم بدأ يضيق، إلى الدرجة التي نراها الآن في المجتمعات المعاصرة." ج 4، ص 1694.

وبمعنى آخر فإن هذه الرغبة المحارمية لو تحققت فإنها في نهاية المطاف ستدمّر النفس والمجتمع كليهما، تماما مثلما حدث للملك أوديب في المسرحية. وهكذا فإن صراعا ينشأ في المرحلة المبكرة من الحياة داخل الطفل بين الدافع للجنس والحاجة للأسرة. ويكتشف كل البشر في سنواتهم الأولى أنه لابد لهم من الوصول لتوازن وأن لابد من السيطرة على رغباتهم المتصادمة وإلا فإنه لا يمكن أن تكون هناك أسرة أو مجتمع وبذا يزول إطار الأمن الذي يحافظ على النفس. لابد من فرض القيود على بعض رغباتنا، وإلا فإنه لن تكون لدينا حضارة، ومن غير الحضارة فإننا لن نستطيع أن نبقى.

التطورات والكتابات اللاحقة

طوّر فرويد نظرياته وهذّب حواشيها في سنوات نضجه بالنظر باستمرار لأبعاد جديدة وتطبيقات أوسع لأفكاره المركزية: اللاشعور، وعقدة أوديب، والعُصاب، والإطار الثلاثي للشخصية الإنسانية. وهكذا قام في كتابه **ما وراء مبدأ اللذة** (1920) بمراجعة فهمه المبكر للدوافع الأساسية التي تمركزت في نظره في الجنس والحفاظ على النفس — الحافزان اللذان يخلقان الحياة ويحافظان عليها — وأضاف دافعا جديدا مختلفا وإن كان لا يقل أهمية وهو دافع يسعى لفعل العكس تماما. هذا الدافع هو "غريزة الموت" (thanatos)، وهي حافز ارتجاعي يسعى لردّ العالم لحالته البدئية، ردّه للزمن الذي لم تكن فيه حياة على الإطلاق. ولقد رأى أن هذا المفهوم هو الشيء الوحيد الذي يفسّر الحالات الكثيرة لمظاهر سلوك مثل المازوخية (masochism) [لذة عقاب النفس] والسادية (sadism) [اللذة من تعذيب الآخرين] حيث يتجنب الشخص اللذة ويبحث فعليا عن الألم. وفي كتابه **علم النفس الجماعي وتحليل الأنا** (1921)[أ] وسّع مفهوم الليبيدو أو الشهوة الجنسية ليشمل الفكرة العامة لصلات عاطفية منتشرة مثل الصلات التي تقوم بين أفراد الأسرة. وقام بتطبيق هذه الفكرة ليفسر كيف تعتمد جماعة منظّمة مثل الكنيسة على الصلات الشخصية بالقائد. ففي المسيحية مثلا

(أ)
Massenpsychologie und Ich-Analyse (*Group Psychology and the Analysis of the Ego*)

نجد أن الولاء والإخلاص لشخص المسيح ومن يشاركون الشخص اعتقاده هو ما يعطي هذا المجتمع الضخم والمتنوع شعوره بتضامن يربطه ربطا وثيقا.

وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى بدأ فرويد يتأمل طويلا قضايا الموت والضعف البشري ومواطن ضعف الحضارة. ولقد ظل تمسكه بالتحليل النفسي قويا في السنوات الصعبة التي فصلت الحربين العالميتين كما رأى في تقدّم العلم مصدر ثقة عظيمة. إلا أنه ورغم ذلك برز شعور عام بالاكتئاب والانقباض وبالتشاؤم إزاء مأزق البشرية، وهو موقف نجده خاصة في كتابه **قلق في الحضارة** (1930)[أ] حيث يبحث في التناقض الباعث على التعاسة بين رغباتنا الغريزية الشخصية، وعلى وجه الخصوص قوة العدوان البشري، والقيود الثقيلة التي لابد للمجتمع من فرضها لصالح بقاء البشرية.

فرويد والدين

حالما فرغ فرويد من تطوير الأفكار الأساسية للتحليل النفسي فإنه وجد أن الدين موضوع بحث يبشّر بالكثير.[11] وقد عرف بالطبع تعاليم اليهودية الأساسية في طفولته. ورغم أن أسرته لم تكن متدينة إلا أنه كان يعرف قصص وكتابات التوراة معرفة جيدة. ولقد كان أيضا على معرفة كافية بالمسيحية اعتمدت جزئيا على حقائق الحياة في فينا المتشدّدة في كاثوليكيتها وجزئيا من قراءاته الواسعة عن تاريخ وآداب الحضارة الغربية. وعلاوة على ذلك فإن الأفكار والصور والنظائر الدينية كانت واضحة وضوحا بارزا في الحالات العُصابية للبعض من مرضاه الأوائل. أما فيما يتعلّق بموقفه الخاص فقد كان موقف رفض تام للاعتقاد الديني. ولقد أخبرنا كاتب سيرته الذي كان على معرفة وثيقة به بصراحة تامة أنه "عاش حياته من بدايتها لنهايتها ملحدا طبيعيا."[12] لم يجد فرويد سببا للإيمان بالإله ولذا لم يرَ في طقوس الحياة الدينية قيمة أو غرضا يذكر.

وعلى ضوء هذه الخلفية فليس من المستغرب أن مدخل فرويد للدين، مثله مثل مدخل تايْلَر وفريزر، يقف على النقيض من مدخل

(أ)
Das Unbehagen in der Kultur (*Civilization and Its Discontents*)

المتدينين. ففي أغلب الأحيان يقول المتدينون إنهم يؤمنون بما يؤمنون به لأن الإله قد تحدّث إليهم من خلال الكتاب المقدّس أو أن الإله قد مسّ قلوبهم أو لأن ما تقوله كنيستهم أو ما يقوله كنيسهم هو الحقيقة. وبالمقابل كان فرويد على يقين أن الأفكار الدينية ليست من إله أو آلهة لأن الآلهة غير موجودة، كما أن هذه المعتقدات لا تصدر عن نوع التفكير السليم عن العالم الذي عادة ما يفضي بنا للحقيقة. ومثله مثل تايْلَر وفريزر كان فرويد موقنا أن المعتقدات الدينية خاطئة وأنها خرافات. إلا أنه لاحظ في نفس الوقت أنها خرافات تستحق الانتباه لأنها تثير أسئلة هامة عن الطبيعة البشرية: لماذا تتمسك هذه الأعداد الكبيرة جدا من البشر بهذه المعتقدات وبهذه القوة طالما أنها معتقدات واضحة البطلان؟ وطالما أن الدين غير عقلاني فكيف يكتسبه الناس؟ ولماذا يحافظون عليه؟ هذه أسئلة لم يهتم بها تايْلَر على الإطلاق بينما أن فريزر أهملها أيضا إلى حد بعيد، رغم اهتمامه إلى حد بالبحث في جاذبية السحر. إلا أن فرويد يهتم بالنظر في هذه الأسئلة ولأسباب وجيهة إذ أنه يذهب إلى أنه قد وجد الإجابة عليها في التحليل النفسي.

نجد الإشارة الأولى لمدخل فرويد في مقال مبكر نشره بعنوان "الأفعال الوُسواسية والممارسات الدينية" (1907). ويلاحظ في هذا المقال أن ثمة شبه قريب بين نشاطات المتدينين وتصرفات مرضاه العُصابيين. فأفراد كل من المجموعتين مثلا يهتمون اهتماما كبيرا بعمل الأشياء بطريقة منظمة وطقسية، وينتابهم الشعور بالذنب إن لم يتّبعوا قواعد طقوسهم اتباعا كاملا. وفي الحالتين أيضا فإن الطقوس مرتبطة بكبت غرائز أساسية: فالعُصاب النفسي ينشأ عادة من كبت الدافع الجنسي؛ أما الدين فيطالب بكبت الأنانية والتحكم في غريزة الأنا. وهكذا وكما أن الكبت الجنسي يولّد في الفرد عُصابا وُسواسيا فإنه يبدو أن الدين، والذي يمارسه البشر ممارسة واسعة، عبارة عن "عُصاب استحواذي كلي."[13] وهذه المقارنة توحي بفكرة مركزية في كل ما يكتبه فرويد عن الدين تقريبا. فهو يري أن السلوك الديني يشبه دائما المرض العقلي؛ ولذا فإن أكثر المفاهيم مواءمة لتفسيره هي مفاهيم التحليل النفسي.

وتتبني كتب فرويد الثلاثة التي خصّصها للدين هذا المنحى الأساسي، ولكنها تفعل ذلك عبر سبل مميزة. وواقع الحال أن كل هذه الكتب الثلاثة قصيرة، ولذا وبدلا من اختيار كتاب واحد نستطيع أن

ننظر لكل واحد منها. وسنفعل ذلك ونظرنا معلّق على نمط التفسير التحليلي- النفسي الذي يجمعها كلها.

الطوطم والمحرّم

كان فرويد يرى أن كتابه **الطوطم والمحرّم** (1913) واحد من أفضل كتبه. ويقدّم الكتاب تفسيرا نفسيا لحياة المجموعات البُدائية. وهو على استخدامه لمفاهيم التحليل النفسي يشبه باقي الكتب في تلك الفترة في أنه متأثر بالتفكير التطوري — ليس فقط نظرية داروين عن التطور البايولوجي ولكن أيضا الأفكار العامة عن التطور الفكري والاجتماعي. ويقبل فرويد الرأي السائد في زمنه أن نتائج التطور ليست ذواتنا البدنية فحسب، إذ يتبنّى فكرة قبلها أيضا تايْلر وفريزر وهي أننا تطورنا فكريا، ويلاحظ أن مؤسساتنا الاجتماعية سلكت عبر العصور، مثل نوعنا الحيواني، طريقا غير منتظم لكنه صاعد ومتقدم. وهكذا ذهب إلى أننا ومثلما نجد إشارات عن شخصية البالغين في شخصيتهم الباكرة كأطفال فإننا نجد أيضا في الثقافات القديمة إشارات هامة عن طبيعة الحضارة في الثقافات الحاضرة. وهذا الماضي لا يشمل أسلافنا المتحضرين أمثال الإغريق والرومان ولكنه يشمل — على ضوء الصلة التي أبرزها لنا داروين — حتى ثقافات ومجتمعات ما قبل التاريخ، مجتمعات أولئك البشر الذين انحدروا لأول مرة من أسلافهم الحيوانات.

وانطلاقا من هذه المقدمات نظر فرويد لممارستين من ممارسات المجموعات البُدائية تملأ عقول المعاصرين بالاستغراب وهما استخدام "الطواطم" الحيوانية (totem) وعادة "التحريم" (taboo). ففي الحالة الأولى نجد أن قبيلة أو عشيرة ما تختار أن تربط نفسها بحيوان (أو نبات) معين يصبح رمزها المقدس أو "طوطمها". وفي الحالة الثانية فإن شخصا أو شيئا يصبح "تابُوا" إن شاءت القبيلة أن تجعله محظورا أو محرّما. وحسب أقدم وأقوى المحرّمات فإن أغلب المجتمعات القديمة حرّمت شيئين تحريما قاطعا. أولا، يجب ألا يكون هناك مساس بالمحارم؛ لابد أن يكون الزواج دائما "أباعديا"، أي أن يكون بالأباعد وخارج الأسرة أو العشيرة المباشرة. ولقد ساد وسط المجموعات البُدائية ما وصفه فرويد "بالرعب من إتيان المحارم." ثانيا، يجب ألا يُقتل الحيوان الطوطمي أو يؤكل، إلا في مناسبات طقسية نادرة. وعند مخالفة القانون في هذه المناسبات الطقسية فإن أكل الطوطم محرّم. ثالثا، وهنا يذهب

فرويد أبعد من باقي المنظّرين، لا يوجد معنى لفرض المحرّمات وتحريم هذه الأشياء تحريما عاما إن لم تكن هناك رغبة لدى الناس في وقت ما لإتيانها بطريقة من الطرق. من الواضح أن هذه جرائم حاول الناس اقترافها. ولكن إن كان الحال كذلك، فما الذي جعلها جرائم في المقام الأول؟ ما السبب في إشقاء كل فرد بوضع قوانين لا يريد الالتزام بها؟

ونواجه هنا وبشكل محدّد نوع السؤال الذي لا يظهر في أعمال منظّرين مثل تايْلَر وفريزر. فعلى ضوء نظرتهما الفكرية رأيا أن السلوك الديني محاولة واعية لاستخدام العقل لفهم العالم، وهي محاولة تثبت في نفس الوقت الفشل في فهم العالم فهما عقليا صحيحا. إن المتدينين يحاولون أن يصبحوا عقليين إلا أنهم لا ينجحون، إن مراسمهم التحريمية وطقوسهم الطوطمية لا تستطيع تحقيق ما يفترضون. إلا أن السؤال يبقى: إن كان الإيمان بالطواطم والمحرّمات خطأ فلماذا يستمر الناس في الإيمان بها؟ وإجابة فرويد هي اللاشعور. إنه يذهب إلى أن تجربته مع المرضى العُصابيين توضّح أن شخصيات كل من المضطربين والأسوياء تتشابه في أنها تتميز بتناقض شديد — بالصراع بين رغبات قوية متضاربة. إنهم يريدون أن يفعلوا أشياء معينة وفي نفس الوقت لا يريدون أن يفعلوها. فالذين يستحوذهم العُصاب مثلا يشعرون أحيانا بحزن شديد عندما يموت شخص عزيز عليهم مثل الأب أو الأم. ولكننا عندما نغوص في اللاشعور فكثيرا ما نجد أن مبعث عاطفتهم ليس الحب بل الذنب والكراهية. ويقول فرويد إننا نكتشف أن الشخص العُصابي يرغب لاشعوريا أن يموت الوالد إلا أنه وعندما يقع الموت فإنه يشعر شعورا حادا بالذنب لأنه انطوى على مثل هذه الرغبة البشعة. وحتى يتكيّف مع الضغط فربما ينسب العُصابي للشخص الميت صفات سلبية حتى تبدو رغبة الموت وكأنها رغبة مبرّرة. ومما يسترعي الانتباه أن المجتمعات القبلية تتميّز بهذه الخاصية، إذ يعتبر الناس فيها أسلافهم الميتين شياطين أو ''أرواحا شريرة'' يجب أن يشعروا تجاهها بالكراهية. وفي استخدامهم للسحر أيضا يعتبرون العالم مجرد امتداد لذواتهم. وهكذا عندما يفكرون في صوت الرعد ويحاكونه فإنهم يفترضون أنهم سيصنعون مطرا حقيقيا.

إن ممارسات الطوطمية والتحريم هي أكثر شيء في الثقافات البُدائية يقدّم لنا مشهدا جاذبا يلفت نظرنا للتناقض النفسي، وهو مشهد

يفتح لنا نافذة تكشف قوة العواطف البشرية في أقدم العصور البشرية. ويقول فرويد إن كان داروين صائبا بشأن انحدارنا من القرود فيجب أن نعتبر أن أوائل البشر قد عاشوا، مثل أسلافهم من الحيوانات، في ''مجموعات بُدائية'' — أسر ممتدة من النساء والأطفال يسيطر عليها ذكر واحد قوي. وفي داخل هذا المجموعات كان أفرادها يشعرون بالولاء والمحبة والأمن في وجه المخاطر. إلا أن الشباب من الذكور أحسوا أيضا بأمر آخر وهو الشعور بالإحباط والحسد. فرغم أنهم خافوا من أبيهم واحترموه إلا أنهم اشتهوا الإناث جنسيا، وكل الإناث كن زوجاته. ووجدوا أنفسهم ممزّقين بين حاجتهم للأمن داخل القبيلة ورغباتهم الجنسية المكبوته وبعد فترة اندفعوا لفعل فاجع. ففي تطوّر مخيف للأحداث، وهو تطور حدث بلا شك مرات عديدة في مجموعات مختلفة، اتحد الأبناء وقتلوا الأب وأكلوا جسده (بما أنهم كانوا أكلة جنسهم) ثم أخذوا زوجاته. وفي البداية فإن هذا القتل البُدائي في داخل القبيلة أحدث شعورا بالانتشاء والتحرّر، إلا أن ذلك ما لبث أن تبعه شعور ثان بجسامة الموقف. استولى على الأبناء شعور بالذنب والندم. وفي رغبتهم اليائسة لإعادة السيد الذي قتلوه فإنهم وجدوا في الحيوان الطوطمي ''بديلا للأب'' ورمزا. واتفقوا على عبادته ثم أقسموا أمامه على أقدم المحرّمات: ''لا تقتل الطوطم''. وبمرور الزمن أصبح هذا القانون عاما وشمل كل العشيرة وأصبح الوصية العامة ضد القتل. وهكذا فإن ''لا تقتل'' أصبحت بلا شك القانون الأخلاقي الأول للبشرية.

ونفس مشاعر الندم القوية هذه أدّت بسرعة للمحرّم الثاني — الوصية ضد إتيان المحارم. عندما ندم الأبناء على فعلتهم وأدركوا في الحال أن انتزاع زوجات الأب سيخلق صراعا جديدا بينهم اتفقوا على وصية ثانية: ''لا تأخذ زوجات أبيك.'' وحتى يعيش الأبناء سويا وجدوا أنفسهم مضطرين للاتفاق على العثور على زوجاتهم الجديدات ''خارج العشيرة.'' ولقد رأى فرويد أن هذه الاتفاقيات التي ترجع لما قبل التاريخ بين الإخوان ربما كانت في واقع الأمر الأحداث الحقيقية وراء ''العقد الاجتماعي'' الأسطوري الذي كثيرا ما تحدّث عنه الفلاسفة بوصفه أساس المجتمع البشري.

وحالة التحريم الأول أكثر تعقيدا من الثاني، وهو أمر فسّره فرويد

بالاعتماد على عمل وليام روبرتسون سمث، نفس الرجل الذي أثّر على فريزر وأول من تحدّث عن فكرة "القربان الطوطمي" البدائي.[14] ورغم أن حياة الطوطم عادة حياة مقدسة، إلا أن الأبحاث الأسترالية الجديدة قد وضّحت أن هذا النظام يُعكس في بعض الحالات المقدسة المخصوصة. وفي هذه الحالات فإن الحيوان الطوطمي يقتل ويقوم الجميع بأكله في وليمة طقسية. ويقول فرويد إن هذا الحدث ذو أهمية خاصة من زاوية التحليل النفسي. إن القربان الطوطمي لا يكتسب معناه إلا كطقس عاطفي عميق تقوم العشيرة أثناءه باستعادة جريمة القتل البدائية للأب الأول والذي أصبح الآن، عبر موته، إله العشيرة. ويعلن الأبناء مجددا في هذا الطقس حبّهم لأبيهم ويطلقون أيضا — لاشعوريا — الكراهية الناتجة عن الحرمان الجنسي الذي يعانون منه الآن.

وهكذا فإن القربان الطوطمي يوكّد أن الجريمة الأصلية لقتل الأب — وهي جريمة تمّ اقترافها، في ملائمة تناسب الحدث، في طفولة الجنس البشري — ليست إلا فعلا أطلق تاريخيا العواطف المزدوجة العاصفة التي تجتمع في طفولة كل ذكر لتشكّل عقدة أوديب. إن اعتداء الإخوان على أبيهم هو في جوهره جريمة أوديب وقد تمّ اقترافها آلاف السنين قبل أن يكتب سوفوكليس مسرحيته! ارتكب الأبناء الأوائل جريمة قتلهم عندما استولت عليهم تلك الرغبة الغيورة لنيل زوجات أبيهم — وهي رغبة في أمهاتهم — ليعقب جريمتهم طقس جليل للتعبير عن ندمهم ومحبتهم. ولقد تركت هذه الأحداث العجيبة ميراث تناقض عاطفي عميق. فعلى مستوى النشاط الواعي يرى أفراد القبيلة في القربان الطوطمي صورةَ أبيهم الميت ويسقطون عليه مكانة إلهية؛ ويعترفون له أنهم جميعا أطفال ويقدمون له طقوس ولائهم وعبادتهم بأكل لحم الطوطم وبقهر وتقييد رغباتهم الجنسية. أما على المستوى الأعمق للاشعور فإنهم يعبرون عن مشاعر عكسية تماما، فالطقس بطبيعته يعيد خلق فعلتهم الأصلية من تمرد وقتل وأكل للحم بشري وبذا فإنهم يطلقون الشعور بالإحباط والكراهية المنبعث من إنكارهم المستمر لرغباتهم الأوديبية.

وعلى ضوء ذلك تتضح الطبيعة الحقيقية لطقس يمارسه المسيحيون

اليوم وهو طقس العشاء الرباني.[أ] ويسعى هذا الطقس، مثله في ذلك ومثل الطقس الطوطمي القديم، لاستعادة الجريمة الأصلية للبشرية وعكسها. فالمشاركون في العشاء الرباني يأكلون جسد ودم المسيح، ابن الله (رمز الابن الأكبر وقائد التمرد) في ذكرى صلبه، وهو موت تمّ كعقوبة على "الخطيئة الأصلية" أي خطيئة التمرد الأول. ويكفّر المسيح نيابة عن إخوته عن الجريمة التي ارتكبوها ما قبل التاريخ. إلا أن فعل التكفير هو في نفس الوقت فعل استعادة. فبما أن الأب والابن هما واحد في اللاهوت المسيحي فإن طقس موت الابن هو رمزيا في نفس الوقت طقس قتل الأب. وهكذا فإن العشاء الرباني ينطوي سرّا على الكراهية الأوديبية وفي نفس الوقت على الحب.

وبالطبع فإن فرويد كان يدرك أن الطقوس الطوطمية لأكلة لحوم البشر الأوائل يفصلها عن العشاء الرباني تاريخ طويل من التطور. ولذا فهو يقول إن الحيوان الطوطمي تمّ اختزاله بمرور الزمن إلى عطية قربانية بسيطة. ولقد حلّ آخرون محل الحيوان الطوطمي، في البداية جاءت آلهة حيوانية-إنسانية، ثم جاءت فيما بعد الآلهة المتعددة، وأخيرا جاء الإله الأب للمسيحية. إلا أن هذه مجرد تفاصيل. كان همّ فرويد الأساسي، مثل فريزر، هو أن يبيّن الصلة اللافتة للنظر بين أديان اليوم والطقوس الغامضة التي تنتمي للماضي البدائي، وإن نظر إلى ذلك من زاوية العواطف بينما نظر فريزر للأمر من زاوية العقل. ولقد أكّد على أننا إن أردنا أن نصل لأصل الدين فإننا لا نحتاج للنظر إلى أبعد من هذه الأحداث القاسية والرهيبة والتوترات النفسية العميقة. إن ميلاد العقيدة يكمن في عقدة أوديب وفي العواطف الكاسحة والمنقسمة التي قادت البشرية لجريمتها الكبيرة الأولى ثم حوّلت الأب المقتول إلى إله وتعهّدت باعتزال الجنس كوسيلة للتعبد إليه. وحسبما كتب فرويد "نشأت الأديان الطوطمية من شعور الأبناء بالذنب في محاولة لتخفيف ذلك الشعور واسترضاء الأب بالطاعة المُرجأة له. ومن الممكن النظر لكل الأديان اللاحقة كمحاولات لحلّ نفس المشكلة."[15]

وهكذا اعتبر فرويد جريمة القتل التي حدثت في قبيلة ما قبل التاريخ حدثا ذا أهمية جسيمة في التاريخ الاجتماعي للبشرية. فأصل

(أ) العشاء الرباني طقس يُقدّم فيه خبز وخمر مكرّسة في ذكرى موت عيسى حيث يرمز الخبز لجسده وترمز الخمر لدمه. (المترجم)

الديـن يكمـن في العواطـف القويـة التـي بعثهـا. ونسـتطيع أن نـرى أصـل الأخـلاق والعقـد الاجتماعـي في التحريـم الـذي وقـع عـلى إتيـان المحـارم. وهكـذا عندمـا يجتمـع الطوطـم والتحريـم كلاهمـا فإنهـما يشـكّلان أسـاس كل مـا نسـميه حضـارة.

مستقبل وهم

اسـتقبل زمـلاء فرويـد في مجـال التحليـل النفـسي كتـاب **الطوطـم والمحـرّم** بالرضـا — بينـما أثارالكتـاب غضبـا شـديدا وسـط كل النـاس تقريبـا. ولقـد أحـس النقـاد المسـيحيون بـأن الكتـاب انطـوى عـلى إسـاءة بالغـة. إلا أن فرويـد تجاهـل أغلـب النقـاش وانـصرف لاهتمامـات أخـرى. ولم يعـد لموضـوع الديـن إلا بعـد أربـع عـشرة سـنة في كتابـه **مسـتقبل وهـم** (1927)، وهـو كتـاب اختـار أن يصفـه بأنـه اسـتمرار لدراسـته الأولى. ويقـول معلقـا إنـه بينـما أن **الطوطـم والمحـرّم** ينظـر للخلـف وللـماضي قبـل التاريـخ فـإن **مسـتقبل وهـم** يبحـث في الديـن في الحـاضر وينظـر للمسـتقبل. والكتـاب لا يركّـز عـلى حـدث يختفـي في طيـات مـا قبـل التاريـخ وإنـما عـلى "الدوافـع الظاهـرة" للديـن في كل مـكان وزمـان. وعـلاوة عـلى ذلـك لا يركـز الكتـاب الثـاني عـلى الطقـوس وإنـما عـلى الأفـكار والمعتقـدات — خاصـة الإيـمان بالإله.

يبـدأ فرويـد كتـاب **مسـتقبل وهـم** بذكـر حقائـق تـكاد تكـون مبذولـة لـكل شـخص. إن الحيـاة البشريـة قـد نشـأت أو تطـورت مـن العـالم الطبيعي وهـي مـسرح ليـس بالـضرورة مشـجّعا لمشـاريعنا. ورغـم أن الطبيعـة أنتجت نوعنـا إلا أنهـا تهـدد باسـتمرار بتدميرنـا سـواء كان عـن طريـق الحيوانـات المفترسـة أو الكـوارث أو الأمـراض أو الانحـدار في قوانـا البدنيـة. وحتـى نوفّـر لأنفسـنا الحمايـة فقـد انضممنـا مـن البدايـة لعشـائر ومجتمعـات وخلقنا بذلـك مـا نسـميه حضـارة. واسـتطعنا عـبر الحضـارة مـن اكتسـاب الأمـن، إلا أنـه كان لابـد مـن دفـع ثمـن مقابـل ذلـك. فكـما أوضحـت الأحـداث التـي يحكيهـا كتـاب **الطوطـم والمحـرّم** لنـا فـإن المجتمـع لا يبقـى إلا إذا أخضعنـا رغباتنـا لقوانينـه وقيـوده. إننـا لا نسـتطيع أن نقتـل عندمـا يسـتولى علينـا الغضـب أو ننتـزع مـا لا نملـك أو نشـبع حاجاتنـا الجنسـية مثلـما نرغـب. لابـد لنـا مـن التحكـم في غرائزنـا وإن نعـوّض أنفسـنا (وإن كان هـذا التعويـض لا يبلـغ أبـدا مبلـغ الكفايـة) بمظاهـر إشـباع أخـرى نأمـل أن نجدهـا مثـلا في متـع الفـن وأوقـات الفـراغ أو صـلات الأسـرة والمجتمـع والأمـة. ولكـن حتـى في ظـل هـذه التضحيـات والسـلوان فـإن الحضـارة لا تسـتطيع أن تحمينـا حمايـة كاملـة. فنحـن في نهايـة المطـاف عاجـزون في وجـه

المرض والموت. ففي المعركة بين الطبيعة والثقافة فإن قوانين الطبيعة المتعلقة بالانحطاط والموت هي التي ستنتصر دائما في النهاية.

ويقول فرويد إننا لا يمكن أن نقبل هذه الحقيقة المرّة بسهولة، لأنها تخالف أغلب ما هو قريب لقلوبنا. إننا نفضل أن نواجه الأشياء كما واجهناها في طفولتنا السعيدة. فحينها كان هناك دوما أب يبعث في قلوبنا الطمأنينة في وجه مخاطر العاصفة وظلام الليل. حينها كان هناك دائما صوت يبعث فينا القوة ليقول لنا إن الأمور ستنتهي بخير. وعندما نبلغ رشدنا فإننا كلنا في الواقع نهفو لأمن الطفولة وسلامها رغم أننا لا نستطيع في واقع الأمر الحصول عليها. ولكن هل هناك احتمال أن يكون ذلك ممكنا؟ يقول فرويد إن صوت الدين يجعلنا نعتقد أننا نستطيع في واقع الأمر تحقيق ذلك. فالاعتقاد الديني يتمثّل بنمط الطفولة ويسقط على العالم الخارجي إلها يطرد بقدرته أهوال الطبيعة ويمدّنا بالسلوى في وجه الموت ويثيبنا عندما نصدع للقيود الأخلاقية التي تفرضها الحضارة. وحسب الاعتقاد الديني فإن "كل واحد منّا تسهر عليه عناية رؤوفة ... لا تسمح لقوى الطبيعة القوية والقاسية أن تجعلنا ألعوبة تتلهّى بها."[16] وفي نظر مثل هذه العقيدة فإن الموت نفسه يصبح عديم الأثر إذ أننا نصبح على يقين أن أرواحنا الخالدة ستتحرر في يوم من الأيام من أسر أجسادنا وتأوي لكنف الإله. وهكذا عندما نكبح رغباتنا فإن المؤكد أننا لا نساعد المجتمع فحسب بل نقوم أيضا بطاعة القوانين الخالدة لإله عادل وخيّر.

ويذهب فرويد إلى أن أفضل كلمة نستطيع أن نصف بها هذه المعتقدات هي كلمة "وهم". وعندما يستخدم هذه الكلمة فإنه يعني شيئا محددا. فالوهم في رأيه هو اعتقاد نريده بكل ما أوتينا من قوة أن يكون صحيحا، هذه هي خاصيته الأساسية. فاعتقادي أن الأقدار قد رسمت لي أن أكون شخصا عظيما مثال على ذلك. فربما يتحقق هذا الأمر في يوم من الأيام. إلا أن هذا ليس سبب تمسكي باعتقادي. إنني أتمسك باعتقادي لأنني أرغب رغبة قوية أن يكون صحيحا. والوهم يختلف عن التوهّم الذُّهاني وهو شيء أريده أيضا أن يكون صحيحا ولكن الآخرين يدركون أنه ليس صحيحا وأنه على الأرجح لن يصبح صحيحا أبدا. فإن ادعيت أن طولي سيصبح يوما ثمانية أقدام (وهو طول من المؤكد أنني لن أبلغه وقد أصبحت الآن مكتمل

النمو) فإن ادعائي يصبح توهّما ذُهانيا.[أ] وبفطنة ثاقبة يقول فرويد إنه لا يريد في الواقع أن يقول إن الإيمان بالإله كأب هو وهم ذُهاني. وهو في واقع الأمر يريد أن يؤكّد أمرا مختلفا ويقول: "إن تقييم حقيقة عقائد الدين لا يدخل في دائرة البحث الحالي. إن ما يكفينا هو أننا قد أدركنا أن هذه العقائد أوهام من زاوية طبيعتها النفسية."[17]

وهكذا فإن التعاليم الدينية ليست بحقائق نزلت من الإله وليست باستنتاجات منطقية تستند على دليل علمي ثابت. إنها، على العكس من ذلك، أفكار نتمنى بكل جماع قلوبنا أن تكون صحيحة. أنها "تحققات لأقدم وأقوى رغبات البشر وأكثرها إلحاحا. ويكمن سرّ قوتها في قوة تلك الرغبات."[18]

والجدير ملاحظته هنا أنه بينما أن تمييز فرويد بين الوهم والتوهم الذُّهاني ربما يكون ذا فائدة إلا أنه لا يعني الكثير له. ففي رأيه ليس هناك في واقع الأمر فرق في استخدامنا لأي من التعبيرين لأن الاعتقادات الدينية في نهاية الأمر توهمات ذُهانية حتى إن لم يثبت ذلك ثبوتا قطعيا. إن ما يقدمه لنا الدين هو معتقدات لا نملك الحق في الإيمان بها لأنها لن تنجح في اختبار الأسلوب العلمي وهو الأسلوب الوحيد الذي نستطيع الاعتماد عليه للتمييز بين ما هو صحيح وما هو غير صحيح. إن عادة المؤمنين هي ألا يعتمدوا على شيء سوى أحاسيسهم

(أ) ترجمنا كلمة illusion (أو Illusion في النص الألماني لفرويد) بـ"وهم"، وكلمة delusion (أو Wahnidee في النص الألماني) بـ"توهّم ذُهاني". وقد استخدم جورج طرابيشي في ترجمته للكتاب من الفرنسية للعربية كلمتَي "وهم" و"توهم" ككلمتين مترادفتين لترجمة كلمة illusion من الفرنسية، أما كلمة Wahnidee فهي في الترجمة الفرنسية idée délirante وترجمها طرابيشي "الفكرة الهاذية" (انظر سيغموند فرويد، **مستقبل وهم**، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، 1998 [1974]، ص 43–42). ويستخدم معجم علم النفس والطب النفسي لترجمة كلمة delusion : هُذاء، خطل، ضلالة، توهّم (ج 3، ص 894). وبما أن معنى الكلمة الألمانية يحمل البعد الذُّهاني المرضي الذي تتسم فيه الفكرة بانفصامها عن الواقع فقد فضّلنا ترجمتها بـ"توهم ذُهاني". والذُّهان (psychosis) هو "اضطراب عقلي شديد من أصل عضوي أو وظيفي ويتسم بعطب شديد في القدرة على اختبار الواقع ومراعاة مقتضياته." (**معجم علم النفس والطب النفسي**، ج 6، ص 3099). (المترجم)

الشخصية وحَدْسهم وهذه عناصر سيئة السمعة لأنها كثيرا ما تجرنا لأخطاء. ولذا يجب ألا نثق بالدين بتاتا حتى إن ثبت أن تعاليمه قد أسدت بعض الخدمات للبشرية في الماضي. ويعترف فرويد أن المعتقدات الدينية ساعدت في أوقات معينة بقدر صغير في نمو الحضارة. لا شك أن الطوطم القديم قدّم مساهمة عبر دوره في رفض القتل وإتيان المحارم ولعب الدين أيضا دوره فيما بعد عندما نفّر من هذه الجرائم وجرائم أخرى مشابهة بأن صوّرها كجرائم تستحق العقاب في الجحيم. إلا أن الحضارة قد أضحت اليوم ناضجة ومؤسسة، ولا يمكن أن نبني مجتمع اليوم على خرافة وقهر كهذا، مثلما أننا لا يمكن أن نجبر البالغين من الرجال والنساء أن ينصاعوا لقوانين السلوك التي نضعها للأطفال.

يجب أن ننظر للتعاليم الدينية بنفس الطريقة — كمعتقدات وقوانين ناسبت طفولة البشرية. ففي عصر التاريخ المبكر للبشرية، "عصر جهلها وضعفها الفكري"، كان الدين أمرا لا مفرّ منه، وكأنه حالة عُصاب يمرّ بها الفرد في طفولته. ولكن وعندما يفشل الشخص في التغلب على صدمات وكبت تجارب الحياة المبكرة وعندما يستمر العُصاب إلى مرحلة النضج فإن التحليل النفسي يدرك عندها أن الشخصية تعاني من اضطراب. وينطبق نفس الأمر في حالة نمو الحضارة. إن الدين عندما يظل حيا ويدخل العصر الراهن للتاريخ البشري لا يمكن أن يكون إلا علامة مرض، وأول علامات الصحة هي أن نبدأ العمل لتركه. وحسب تعبير فرويد:

> إن الدين يصبح عندئذ العُصاب الذي يستحوذ على البشرية استحواذا شاملا. والدين، مثله مثل الاستحواذات العُصابية في الأطفال، نشأ من عقدة أوديب، من العلاقة بالأب. وإن كانت هذه النظرة صحيحة فإن ما نفترضه أن البشرية ستترك الدين لا محالة وأن ذلك سيؤدي حتما لنموها، ونحن الآن نجد أنفسنا في ذلك الظرف الحاسم وسط مرحلة التحول هذه.[19]

ويخلص فرويد مرددا كلام تايْلَر إلى أنه من الأفضل: "أن ننظر للتعاليم الدينية ... كآثار عُصابية متبقية، ويمكننا الآن أن نقول إن الوقت ربما يكون قد حان أن نفعل ما نفعله في المعالجة التحليلية لاستبدال آثار الكبت بنتائج التعامل العقلاني للفكر."[20] وباختصار، فإن على البشرية أن تنبذ الدين عندما تبلغ مبلغ الحياة الناضجة وتستبدله بأشكال تفكير

تنسجم مع نضجها. ويؤكد فرويد إن الشخص الناضج يُخْضِع حياته للعقل والعلم وليس للخرافة والإيمان.

ويتميّز كتاب **مستقبل وهم** ببنيته الحوارية، إذ أن فرويد يتوقف مرارا أثناء نقاشه ليجيب على اعتراضات ناقد متخيّل يدافع عن الدين. ومن بين الأمور التي يصرّ عليها هذا الناقد أنه من الخطأ أن نتحدث عن الدين وكأنه ينبع من عواطفنا فحسب، وأن الإيمان بالدين يجب أن يستند على التقاليد، وأننا، وهذه أهم النقاط، لو نبذنا الدين كأساس لأخلاقنا فإن المجتمع سينهار ليعمّ العنف وتنتشر الفوضى. وبالطبع فإن هذه الانتقادات موضوعة لتعزّز حجة فرويد، وفي كل حالة يقدّم إجابة حاذقة ومقنعة. وفي اعتراض من هذه الاعتراضات يُسأل فرويد لماذا غيّر موضوعه منذ كتابته لكتاب **الطوطم والمحرّم**. فذاك الكتاب كان أيضا عن أصل الدين، إلا أن موضوعه كان الطوطمية والعلاقة بين الأب والابن، بينما أن هذا الكتاب يتحدث أساسا عن العجز البشري. هل تغيّرت النظرية الآن؟ قدّم فرويد إجابة مفيدة لهذا السؤال وإن لم تكن مقنعة كل الإقناع. قال إن كتاب **الطوطم والمحرّم** بحث في عنصر واحد فقط من عناصر مكونات الدين، وإن كان عنصرا عميق الاحتجاب. وكان هذا العنصر هو الشعور المزدوج الذي يجمع كلا من الحب للأب والخوف منه وهو يحكم القبيلة البدئية. أما الكتاب الحالي فيبحث "الجزء الآخر الأقل احتجابا" — أي إدراك البالغين وأنهم وهم يواجهون القوة الغاشمة للطبيعة فإنهم يظلون دوما ضعافا كالأطفال وأنهم يحتاجون لأب يحبهم ويحميهم. ولا يعالج فرويد حقيقة مربكة وهي أن صورة الإله في الكتاب الأول عن شخص يشعر البشر تجاهه بمشاعر في غاية التضارب، بينما أنه في الكتاب الثاني الأب الذي يُحِبّ فحسب والذي يبادله الإنسان محبة بمحبة. ولكن وبصرف النظر عن الدوافع فإن النتيجة في نظر فرويد هي دائما نفس النتيجة. إن الإله الذي يتضرّع له البشر في دعائهم ليس بكائن ينتمي للواقع، إنه صورة، أو وهم أسقطه الإنسان خارج نفسه على العالم الخارجي بفعل حاجته العميقة للتغلب على شعوره بالذنب أو لتسكين مخاوفه.

موسى والتوحيد

لم يتوقف اهتمام فرويد بالدين عند **مستقبل وهم** رغم أنه يقدّم على الأرجح أهم تعبير عن آرائه. ففي نهاية حياته وبينما كان يصارع

السرطان الذي أودى بحياته وبعد خروجه من فينا إثر احتلال النازيين للنمسا عاد للموضوع في محاولة أخيرة متناولا هذه المرة اليهودية، تراثه الديني الشخصي. وركز نظره في سلسلة من الأوراق التي كتبها ما بين عام 1934 وعام 1938 على شخصية موسى باحثا في دوره التأسيسي في حياة اليهودية وفكرها. ولقد جُمعت هذه الأوراق في كتاب واحد نُشر في عام وفاته بعنوان **موسى والتوحيد**.

وكما فعل فرويد في **الطوطم والمحرّم** فإنه يقدّم في هذا الكتاب غير العادي مجموعة من الأقوال الجديدة المذهلة حول بعض أحداث التاريخ الديني — خاصة التاريخ اليهودي — ويحاول توضيح كيف أن المفاهيم والمقارنات المستمدة من التحليل النفسي من الممكن أن تعيننا على تفسيرها. ويلاحظ أن الكتاب المقدّس يحدثنا أن موسى هو النبي العبري الكبير الذي ألهمت قيادته بني إسرائيل وشكّل حياتهم بأن أعطاهم شرائع الإله. وهذا أمر ربما يكون صحيحا إلا أن فرويد يتساءل كيف يتسنى لنا أن نعرف أن موسى كان عبريا في الحقيقة؟ أن النظرة المتأنية في النصوص تعطينا من الأسباب ما يجعلنا نعتقد أنه كان في الواقع أميرا مصريا، حاكما وواحدا من أتباع الفرعون أخناتون الذي حاول استبدال الآلهة المتعددة لمصر القديمة بعبادة تتوجه توجها كاملا لإله واحد فقط هو إله الشمس آتون. وبخلاف العبادات الأخرى فإن عبادة آتون لم تشمل الأصنام أو الطقوس الغريبة وإنما ركّزت على إله محبة وخير يتميّز بطبيعة روحية بحتة، وهو إله كان معظّما أيضا كحارس قوي لقانون أخلاقي خالد. ولقد فشلت ديانة أخناتون بعد وفاته، إلا أن فشلها لم يكن تاما. وكان هذا الرجل موسى أحد الذين حفظوها من الاندثار. ولقد تبنّى موسى العبريين، الذين كانوا عبيدا، بوصفهم شعبه ووحّدهم تحت لواء العقيدة الجديدة وقادهم بشجاعة خارقة وأخرجهم من أسْرهم.

وفي البداية فإن أحوال الذين تبعوا موسى ازدهرت تحت قيادته. إلا أنهم تعرضوا بعد ذلك لانتكاس في أحوالهم في الصحراء وثار شعب موسى المختار ضده ورفضوا إلهه وقتلوه. وغُطي دينه التوحيدي بنظام ديني جديد لعبادة إله بركاني عنيف اسمه يهوه، وهو الإله الذي عبده بنو إسرائيل عندما شنوا حروبهم الدموية لاحتلال أرض الميعاد. وعندما كتب الكتبة اليهود فيما بعد كتبهم فإنهم أضافوا اسم موسى

كمؤسس أيضا للدين الثاني إلا أن هذه الحيلة لم تستطع إخفاء الفروقات بين الدين الجديد والتوحيد الأول لموسى الأصلي، قائدهم الروحي الأول والحقيقي. ولقد استبدل الدينُ الجديد روحانيةَ الدين القديم الخالصة وأخلاقَه بالطقوس والخرافات والذبائح الدموية للحيوانات التي نجدها في إسرائيل في عصر الملوك العبريين الكبار. ورغم الانحطاط الذي يبدو لنا فإن الديانة الجديدة نجحت نجاحا يكاد يكون تاما في إزالة الدين القديم ولم تترك إلا ذكريات باهتة عن موسى الأصلي وعقيدته.

إلا أن القصة لم تقف عند هذه النقطة. فبعد قرون في حياة المجتمع، وفي وجه كل الاحتمالات المضادة، وجد بنو إسرائيل أنفسهم وجها لوجه مع أنبياء التوحيد الكبار — رجال استحوذ عليهم همّ استعادة وإحياء العقيدة القديمة للقبيلة. وأدان هؤلاء الأنبياء — عاموس وأشعياء وآخرون — دين الذبائح وطالبوا بعبادة الإله الواحد رب العالمين الذي تحدّث عنه موسى الأول ودعوا مرة أخرى لطاعة قانونه الأخلاقي الأساسي. ودشّنت كلماتهم تحولا حاسما لم يؤثر على التاريخ اليهودي فحسب وإنما على تاريخ كل العالم. فمن تربة هذه اليهودية التوحيدية المنبعثة نشأت المسيحية يوما لتصبح دينا عالميا كبيرا. ومنذ عصر الأنبياء العبريين فصاعدا احتل الإيمان بإله موسى المهيب الخيّر مكانه ليصبح المركز الثابت لكل من العقيدة اليهودية والمسيحية.

مما لا شك فيه أن إعادة هذه الصياغة المدهشة للتاريخ اليهودي كما يراه فرويد تستند على عدد من الارتباطات التي تتسم بالمجازفة وتخمينات تاريخية تفتح أعيننا على زوايا جديدة وكلها أمور تزعج كلا من المؤرخ وعالِم الكتاب المقدس. فليس من السهل أن نجد في الكتاب المقدس دليلا واضحا أن موسى مصري أو أن العبريين الأوائل كان لهم دينان مختلفان. إلا أن كل هذه المشاكل لم تكن تعني شيئا لفرويد البتة. إن ما عناه أكثر وجذب انتباهه كان سرّ ما حدث على مدى قرون عديدة عندما وُلد توحيد حقيقي بطريقة من الطرق ثم مات على ما يبدو ثم عاد للحياة مرة أخرى. وتساءل كيف أن عقيدة موسى الأصلي اختفت عمليا من حياة شعبه لتعود للحياة بعد قرون بطريقة درامية وتستعيد عقول وقلوب كافة مجتمع بني إسرائيل؟ ربما يعجز اللاهوتيون عن الإجابة على مثل هذا السؤال إلا أن التحليل النفسي لا يشعر على التحقيق بمثل هذا العجز. ويطلب منّا فرويد أن نفترض مرة أخرى أنه بإمكاننا أن نرى

توازيا بين ما يحدث على المستوى النفسي للفرد أثناء حياته وما يحدث على المستوى التاريخي أثناء فترة طويلة جدا لمجتمع كامل من البشر مثل اليهود. ويكرر مرة أخرى رأيه أننا يجب أن نتصور الدين كنوع من العُصاب. وبعد تقرير هذه المقدمات ينطلق لحجته المدهشة التالية.

لقد سبق أن أثبتت نظريات التحليل النفسي أن حالات العُصاب الشخصي لها نمط مألوف. فهي تبدأ عادة في الطفولة المبكّرة بحدث يمثّل صدمة مزعجة يتم إبعاده من الذاكرة لفترة من الوقت. وتعقب ذلك فترة "كمون" عندما لا يظهر شيء ويبدو كل شيء طبيعيا. ثم وفجأة يظهر في مرحلة متأخرة — وغالبا ما يكون ذلك مع بداية المراهقة أو في المرحلة المبكرة من البلوغ — السلوك اللاعقلي الذي يَسِم العُصاب. وعندها نلاحظ "عودة المكبوت". ويذهب فرويد إلى أنه إن كانت هذه المراحل قابلة للتحديد فإننا نستطيع عندئذ مقارنتها بالمراحل التي تم اكتشافها في حالة اليهودية. ويضيف أنه عندما نفعل ذلك فلابد أن نتذكر أيضا النقاط التي ذكرت في الكتب السابقة عن العواطف المتناقضة والجريمة القَبَلِيّة والدين كرغبة طفولية لشخص الأب. ألا تطابق هذه العناصر بعضها البعض بدرجة تكاد تكون عجيبة؟ إن رسالة التوحيد خاطبت الشوق الطبيعي لدى اليهود لأب إلهي. فالشخصية القوية لموسى، والتي ربما رأى فيها بنو إسرائيل الإله، تذكّر بالشخصية القاهرة للأب الأول في القبيلة البدئية. وموته في عصيان صحراوي كان أكثر من مجرد صدفة تاريخية إذ يمكننا قراءته كتكرار لجريمة قتل الأب الكبير البدئية. ولم تكن صدمة هذا الحدث لليهود بأقل منها من صدمة جريمة القتل الأولى للأبناء والإخوان في قبيلة ما قبل التاريخ. وكان الفعل المناسب الذي فعله مجتمع العبريين بعد اقتراف الجريمة هو أن سعوا، كفعل من أفعال الكبت الجماعي، لتخفيف شعورهم بالذنب بمحاولة محو ذكرى موسى بأكملها — كلا من التوحيد وجريمة القتل — من حياتهم الاجتماعية. وهكذا سمحوا بحلول ديانة الإله الفظّ يهوه التي جاء بها موسى الثاني. وقد كانت هذه الفترة فترة "كمون" للديانة الموسوية الحقيقية، وكانت فترة طويلة ظلت خلالها مغمورة في قاع العقل اليهودي الجمعي وكادت أن تُنسى. إلا أن قانون العُصاب واضح: كل ما هو مكبوت لابد أن يعود. وهكذا وبعد قرون من التواري عادت عقيدة المؤسِّس الخالصة والقديمة بقوة

في أقوال الأنبياء. وهكذا أصبحت ديانة التوحيد الخالص والإخلاص والمحبة للخالق ورب العهد عقيدة كل اليهود، والذين يدّعون على أساس الالتزام بهذه الشروط وإلى اليوم شرف أن يكونوا شعبه المختار.

ويقول فرويد إن الأمر ذو الدلالة أيضا أن دور المسيحية نفسه بوصفها الدين الذي أعقب اليهودية يتضح أكثر عندما نقرأ تاريخها على ضوء التحليل النفسي. فمن الواضح من النقاش في **الطوطم والمحرّم** أن الثورة في القبيلة البدئية كانت ذات نتيجة عاطفية مزدوجة إذ امتزج فيها الحب والخوف. فاليهودية تستدعي الرغبة لإعطاء الإله صورة مثالية وأن تحوّله إلى إله محبة وأن تكبت الشعور بالذنب الذي خلّفته جريمة قتله. وتشعر المسيحية بمزيج المحبة والشعور بالذنب نفسه إلا أنها تستجيب بالدعوة للحاجة للكفّارة. وحسب صياغة مفكرها اليهودي الأكبر، الحبر اليهودي بولس، فإن مركز اللاهوت المسيحي ليس الإله الأب وإنما المسيح الابن وموته — وبتعبير آخر، فإن المركز هو الإله الذي يتّخذ شكل الابن البكر ويواجه موته ليكفّر عن الخطيئة الأصلية التي اقترفها الأبناء الأوائل في قبيلة ما قبل التاريخ.

ولم يكن فرويد متواضعا عندما قدّم صورة نفسية لكل من التوحيد اليهودي والمسيحي، وهي صورة لا يجرؤ إلا القلة من اللاهوتيين أو المؤرخين على محاولة تقديمها. ويذهب فرويد استنادا على نفس التشابهات التي فصّلها في أعماله المبكرة أن جاذبية هذين الدينين أو باقي الأديان لا تكمن في صدق تعاليمها عن إله أو مخلّص أو معتقداتها بشأن معجزات أو شعب مختار أو آمالها في حياة بعد الموت. إن هذه المبادىء فارغة لأنه لا توجد أي فرصة لإثباتها. إلا أن مفاهيم التحليل النفسي مختلفة اختلافا تاما. وما توضحه هذه المفاهيم وبأساليب لا تفتأ تشحذ الانتباه أن القوة الحقيقية للدين توجد فيما وراء مبادىء الأديان وإنما في الحاجات النفسية العميقة التي يشبعها الدين والعواطف اللاواعية التي يعبّر عنها.

تحليل

1. علم النفس والدين

قال الشاعر الإنجليزي الكبير أودين (W. H. Auden) مرة في تعليق عن القرن العشرين "كلنا أصبحنا فرويديين." تنطوي هذه الملاحظة على إشادة واضحة للأثر الضخم لأفكار فرويد في كل مجالات الفكر في

عصرنا الراهن. وهو تأثير لا نستثني منه مجال الدين. إن تحليل فرويد للقوى الكامنة داخل الشخصية البشرية لم يجبر المهتمين بنظرية الدين فحسب وإنما أجبر تقريبا كل من له علاقة بممارسته — من لاهوتيين وكهنوتيين ومستشارين ومعلمين — للنظر تحت سطح المبادىء المسلّم بها لاكتشاف العناصر الدفينة غير المرئية للشخصية التي تشكّل معتقدات البشر الدينية وتتشكّل بدورها بها. ورغم أن نظرة فرويد للسلوك الديني نظرة سلبية على التحقيق إلا أن البعض من قادة التحليل النفسي، بل وحتى مدارس فكرية كاملة من مدارس علم النفس المعاصرة، حرصوا على تكييف نظراته لتنسجم مع أفكارهم الأكثر تعاطفا مع الدين. ولعل أبرز شخص من بين الذين عبروا عن هذا المذهب كان عالم النفس السويسري كارل يونق (Carl Jung) الذي كان من أهم أعضاء حلقة فرويد المبكرة. ولقد ذهب يونق إلى أن الدين يستند على تراث عميق من الصور والأفكار الجمعية المشتركة بين كل البشر وتعبّر عنها الأساطير والتراث الشعبي والفلسفة والأدب. ويعتمد الدين، مثله مثل كل هذه المحاولات، على مصادر هذا "اللاشعور الجمعي" ليس كنوع من العُصاب وإنما كتعبير صحي لإنسانية الإنسان الحقيقية والعميقة. ولقد سلك علماء نفس آخرون مثل العلماء المعاصرين لعلم نفس الأنا (ego psychology) ومنظّري تشيؤ العلاقات (object relations)[أ] طريقا مشابها، وطوروا مجالا جديدا في دراسات الدين والشخصية وأنتجوا كتابات ثرية في النظرية والعلاج النفسي. ويبدو أن اتفاق المحللين مع نفور فرويد من الدين أو رضى يونق عنه لم يكن ذا أثر يؤبه به إذ أن كلتا النظرتين ساهمتا مساهمة كبيرة في فهمنا المعاصر للدين.

2. تفسير فرويد للدين

ترتبط أهمية نظرية فرويد عن الدين ارتباطا وثيقا بسياق الوقت الذي كتب فيه مؤلفاته. فأفكاره تسير في الواقع وفق خط فكري

(أ) ترى نظرية تشيؤ العلاقات أن الصور الناشئة من تجاربنا في الطفولة (مثل تجربة الحرمان أو سوء المعاملة مثلا) تتحوّل إلى "أشياء" تترسّب في لاشعورنا. وعندما نكبر فإن هذه الأشياء تصبح وسيلتنا للتنبؤ بما سيحدث لنا في علاقاتنا الاجتماعية وهكذا تصبغ و"تشيىء" علاقاتنا ببيئتنا. (المترجم)

طوّره في بدايات 1800 وما بعدها الفيلسوف الألماني لودفيق فويرباخ (Ludwig Feuerbach) الذي اكتسب شهرة في زمنه بسبب كتابه **جوهر المسيحية** (1841).[أ] ولقد ذهب في هذا الكتاب المثير إلى أن كل الأديان ليست إلا مجرد أدوات نفسية نعلّق بواسطتها أحلامنا وفضائلنا ومثلنا بكائن خيالي متجاوز للطبيعة نسميه "الإله" وهي عملية تنتهي بتقليصنا لأنفسنا. ومن الممكن أن نقول إن فويرباخ، الذي سنقابله مرة أخرى عند حديثنا عن كارل ماركس (Karl Marx) لأن كتابه كان ذا أثر كبير عليه، من الممكن أن يوصف بأنه أول مفكر حديث قدّم تفسيرا "إسقاطيا" خالصا للدين. ونعني بذلك أنه لا يفسر الدين بتوضيح الحقيقة أو المعقولية التي يجدها المؤمنون في أفكارهم وإنما على ضوء الآليات النفسية التي تخلق المعتقدات الدينية بصرف النظر عما إن كانت صحيحة أم باطلة، معقولة أم غير معقولة. ورغم أن أفكار فويرباخ اكتسبت شعبية مؤقتة إلا أن نظريته عجزت عن الاحتفاظ بأتباعها واختفت عن الأنظار. ولقد طوّرها ماركس أكثر ، كما سنرى، إلا أنه هو الآخر تعرّض للإهمال في عصره. أما في زمن فرويد فإن الظرف كان قد نضج مجددا لمثل هذه النظرية الإسقاطية الوظيفية. وقد كان ذلك إلى حد كبير بسبب أعمال تايْلَر وفريزر. وكما رأينا فإن كلا من هذين المفكرين قد خَلُص إلى أن الدين شيء "فكري" بالدرجة الأولى، أي أنه نظام من الأفكار آمن الناس إيمانا صادقا بها في الماضي ونعرف الآن أنها خاطئة ولا معنى لها. ولكن وحتى بافتراض صحة ذلك لابد لنا أن نفسّر كيف ولماذا تعلّق البشر تعلقا قويا بهذه الحصيلة الكبيرة من الخرافات والأباطيل عبر التاريخ إلى عصر حاضرنا العلمي. لماذا يتمسّك الناس بالدين إن كان لا معنى له البتة؟ في رأي البعض أن هذه هي المعضلة التي استطاع فرويد، الذي كان يعرف جيدا عمل عالِمَي الإنسان الإنجليزيين هذين، أن يقدّم لها حلّا رائعا. فحسب رأي فرويد إن أردنا أن نعرف لماذا لا يزال الدين مستمر البقاء رغم أن العلم حطّ من شأنه وفعلت الفلسفة نفس الشيء على نحو أفضل، فإن كل ما نحتاجه هو أن نتّجه للتحليل النفسي الذي يكشف لنا بوضوح أن

(أ)

Das Wesen des Christentums (*The Essence of Christianity*)

المصدر الحقيقي والأخير لجاذبية الدين ليس هو العقل المنطقي وإنما العقل الباطن. إن الدين ينبع من عواطف وصراعات عقلية يرجع أصلها لفترة الطفولة الباكرة وتكمن في أعماقنا تحت السطح العقلي والعادي للشخصية. إن أفضل تفسير للدين أنه عُصاب وُسواسي أو استحواذي. ولذا فإننا لا نستطيع أن نفترض أن المؤمن سيتخلّى عن عقيدته عندما نثبت له إنها غير معقولة مثلما أننا لا نتوقع من عُصابي أن يتخلّى عن الغسل المستمر ليديه لأن شخصا أخبره أن يديه في غاية النظافة. إن الأسباب العادية التي نراها على سطح الأشياء ليست هي الأسباب الحقيقية للسلوك.

ولقد كان فرويد على استعداد تام لدفع هذا التفسير الوظيفي للدين لآخر مدى من الممكن أن يبلغه. فهو لا يكتفي بالقول إنه يبدو أن الدين له بعض الوظائف النفسية بالإضافة لأشياء أخرى، وإنما يؤكّد أن الدين ينبع لسبب واحد فقط هو الاستجابة للصراعات ومظاهر الضعف العاطفية العميقة. وهو يصرّ أن هذه هي في واقع الأمر أسبابه الحقيقية والأساسية وأن التحليل النفسي عندما يَحُلّ هذه المشاكل علميا يمكننا أن نتوقع اختفاء وهم الدين اختفاء طبيعيا من المشهد الإنساني. وهكذا يقدّم لنا فرويد نموذجا حيّا لخطة تفسيرية أثبتت أثرها الكبير في القرن العشرين — وهي ذلك المنحى الذي يسميه المنظّرون الاختزالية الوظيفية. ويقول فرويد إنه في أماطته الجذرية للّثام عن حقيقة الدين لم يفسره فقط وإنما وضّح أيضا كيفية التخلص منه. ففي رأيه أن الدين بكامله يمكن "اختزاله" والنظر إليه كمُنتج جانبي ينتجه قلقنا وضغوطاتنا النفسية، أو النظر إليه كحصيلة من الأفكار والمعتقدات التي تنكشف حقيقتها حال اختراق سطحها لنجد أنها عبارة عن تحقيق واهم لأمنياتنا ينبعث من اللاشعور.

ولابد أن نضيف هنا أن فرويد ليس متّسقا كل الوقت في أحكامه، إذ أنه لا يلتزم في بعض الأحيان التزاما تاما بهذه الاختزالية النفسية كما يفعل في أحايين أخرى. إلا أنه يقدّم لنا بصورة عامة تعبيرا واضحا وصريحا من تعابير المنحى الاختزالي بإصراره الشديد أن الدين ليس حقيقة في ذاته وأنه دوما مظهر خارجي وتعبير عن شيء آخر. إن الدين ليس بفاعل حقيقي في السلوك أو التفكير البشري لأن طبيعته الأصلية طبيعة سلبية دائما، إذ أن طبيعته هي أن يعكس ما يكمن

خلفه من وقائع أخرى قوية وأصلية. إلا أن فرويد، على علو صوته وانتشار تأثيره، لم يكن الوحيد الذي سعى للتطبيق الصارم لمثل هذه الخطة الاختزالية. فكما سنرى في الفصلين اللذين يليان هذا الفصل أنّ مُنَظِّرَيْن آخرين ينهجان نفس النهج وكانت آراؤهما ذات أهمية كبيرة لفكر القرن العشرين. وهكذا نجد نفس النهج في علم اجتماع أيي أيميل دوركايم (Émile Durkheim)، المعاصر الفرنسي لفرويد، والمادية الاقتصادية لكارل ماركس.

نقد

إن أي تقييم لعمل فرويد يستوجب التعليق ليس فقط على نظريته عن الدين وإنما أيضا على الإطار الكبير لعلم التحليل النفسي الذي يسند هذه النظرية. إن المساحة المتاحة لنا هنا لا تسمح لنا إلا بإثارة بعض الأسئلة وثيقة الصلة بالجانب الأول ثم الإشارة للنقاش الجاد الجاري بشأن مزايا الجانب الثاني.

1. مشكلة الأديان الإلهية والأديان اللاإلهية

إن أول ما نلاحظه أن نظرية فرويد ليست بنظرية عامة عن الدين بقدرما هي نظرية عن اليهودية والمسيحية أو على الأقل الأديان التوحيدية على الخصوص. ففي كل الأعمال الثلاثة التي نظرنا لها نجد أن فكرتَي عقدة أوديب والحاجة لصورة الأب تلعبان دورا مركزيا في النقاش إلى الدرجة التي يصعب فيها أن نرى كيف يمكننا تطبيق النظرية على أي شكل غير توحيدي للدين. ورغم أنه يذكر الأديان الأخرى في أماكن قليلة، إلا أن الأديان التي تؤمن بآلهة متعددة أو تؤمن بإلهة أمٍّ أو تؤمن بقوى إلهية غير شخصية تقع كلها تقريبا خارج نطاق تفكير فرويد. وبما أنه اختار ألا ينظر لهذه الأديان فإننا لا نستطيع أن نعرف بالضبط كيف كان سيفسّرها لو حاول ذلك. ولكن وحتى لو حاولنا أن نقوم بذلك بالنيابة عنه ونمدّد تفسيراته لتشمل هذه الأديان فإننا سنجد أنه ليس من السهل فعل ذلك. فغالب نظريته يبدو مصمّما ليفسر بالتحديد تلك الأديان التي تؤمن بإله أب واحد أوحد وقادر كل القدرة. أما باقي الآلهة فإن النظرية لا تنطبق عليها.

2. مشاكل القياس والتاريخ

وحتى إذا افترضنا وجود حلّ لمشكلة التوحيد فإننا سنجد أن النظرية

الفرويدية لها مشاكل أخرى. وأوضح مسألة بهذا الصدد هي الاختلال المتعلق باستخدامه للقياس العقلي. فمثلا وكما رأينا في كتاب **الطوطم والمحرّم** وكتاب **موسى والتوحيد** فإن أطروحة الكتابين تعتمد على المقارنة الممتدة بين النمو النفسي للفرد والتطور التاريخي لمجموعة اجتماعية كبيرة. فالأول يستغرق فترة سنوات أو تعاقب عقود وهي ما يشكّل حياة فرد واحد، والآخر يستغرق فترة قرون في تاريخ مجتمع بأكمله أو حتى حضارة بأكملها. ولكن في هذه الحالة ما هو الأساس المنطقي الذي نستند عليه لنفترض تشابها حقيقيا أو علاقة واضحة بين هذين الشيئين المختلفين اختلافا بيّنا؟ ربما يكون صحيحا أن الشخص العُصابي يمرّ منذ الطفولة وما بعدها بمراحل مبكرة من الصدمات والدفاع والكمون وانفجار العُصاب وعودة المكبوت. ولكن، ومن غير عامل الصدفة البحتة وبراعة فرويد، ما هو الأساس الذي نبني عليه قولنا إن شيئا مثل مجمل تاريخ اليهود ينسجم مع مراحل النمو التي نجدها في شخص واحد يعاني من الاضطراب النفسي؟

وبالمثل، ما هو المنطق الذي يجعلنا نستخلص، كما يفعل فرويد في كتاب **الطوطم والمحرّم**، أن طقس العشاء الرباني المسيحي قد انبعث بطريقة من الطريق من ذكرى جماعية دفينة لجريمة قتل أوديبية تم اقترافها قبل آلاف السنين في المجتمعات القبلية شبه الحيوانية الأولى للبشر؟ ربما نستطيع أن نفهم كيف أن صدمة مبكرة في حياة شخص واحد من الممكن أن تستمر لباقي حياته أو حياتها. ولكن كيف يستطيع مجموع الجنس البشري أن "يتذكّر" لاشعوريا جريمة قتل من زمن سحيق؟ إن فرويد بالطبع يشعر أن ثمة ذكريات جمعية مثل هذه، ولكن هذا يعود أساسا لاعتماده على نظرية التطور التي قدّمها العالم الفرنسي لامارك (Lamarck) والتي ترى أن التجربة التي يكتسبها الإنسان من الممكن أن يرثها بايولوجيا من يأتون من صلبه. ولكن لسوء الحظ فإن هذه النظرية للتطور واجهت في العقود التي أعقبت داروين اعتراضات قوية من الذين وجدوا أسبابا أفضل ليصلوا إلى أن الانتخاب الطبيعي هو مفتاح مسيرة التطور. إنه لأمر مقلق حقا أن نجد أن فرويد، الذي كثيرا ما أعلن عن التزامه الجاد بالعلم، قد بنى تحليلاته للدين إلى حد كبير على نوع من التطورية رفضه علماء مهّمون من علماء زمانه لأسباب وجيهة.

وهنـاك نقطـة أخـرى تسـتحق التنبيـه هنـا. فحتـى إن قبلنـا كل مـا يقولـه فرويـد عـن الفـرد في حججـه القياسـية فـإن ثمـة أسـئلة تاريخيـة كبـيرة تبقـى فيـما يتعلـق بجانبهـا الثقـافي. إن العلـماء منـذ قراءتهـم الأولى لكتـاب **موسـى والتوحيـد** لم يجـدوا سـندا توراتيـا أو آثاريـا لمـا قـام بـه فرويـد مـن إعـادة تركيـب مفـرط في الخيـال للتاريـخ القديـم لليهـود. ولقـد كان علـماء الإنسـان مـن أكثـر مـن شـكّوا في افتراضـات فرويـد عـن القبائـل البشريـة الأصليـة وقتـل الآبـاء الأوائـل. إن الحقيقـة البسـيطة أن أغلـب هـذه الأحـداث قـد تلاشـت في ضبـاب مـا قبـل التاريـخ، وإن إعـادة تركيبهـا يحتـاج لقـدر كبـير مـن التخمـين الخالـص. إن الأمـر ليـس أمـر شـك، وكأن بعـض الأدلـة تدعـم فرويـد وباقـي الأدلـة لا تدعمـه؛ ولكنـه أمـر جهـل واسـتحالة للوصـول للوقائـع. إننـا لا نملـك دليـلا بشـأن هـذه الأمـور يدعـم نظريـة مثـل النظريـات التـي يقدمهـا فرويـد.

3. مشكلة الدائرية

كـما رأينـا في بحـث فرويـد الأول عـن الديـن وفي قلـب أطروحتـه التـي بسـطها في كتـاب **مسـتقبل وهـم** أنـه يذهـب إلى أن الديـن شـبيه بالعُصـاب. وكـما أن العُصابيـين يؤمنـون بأشـياء غـير معقولـة ويأتـون بأفعـال غـير معقولـة فـإن المتدينـين يؤمنـون أيضـا بأشـياء غـير معقولـة ويأتـون بأفعـال غـير معقولـة. إن نـوع الوُسـواس العُصـابي الـذي اكتشـفه التحليـل النفـسي يظهـر أساسـا في الأفـراد. أمـا في حالـة الوُسـواس العُصـابي الـذي نـراه في الديـن فإنـه يصيـب ثقافـات بأكملهـا، إنـه شـامل. وهنـا أيضـا لابـد لنا مـن التسـاؤل عن اسـتخدام فرويـد للقيـاس، إذ أن السـياق عنـصر حاسـم لتفسـير السـلوك. وكـما أشـار عـدد مـن النقـاد، وبينهـم نقـاد متعاطفـون معـه، إلى أن الراهبـة التـي تقـضي سـاعات وهـي تصـلي وتحـرّك مسـبحتها والعُصـابي الـذي يقـضي سـاعات وهو يَعُـدّ أزرار قميصـه كلاهمـا يـمارس نفـس الشـكل مـن السـلوك، إلا أن أحدهمـا فقـط هـو المصـاب باختـلال عقـلي. إن الصـلاة أمـر طبيعـي للراهبـات وليسـت بأمـر عُصـابي. ولقـد اختـار فرويـد أن يبحـث عـن دوافـع لاشـعورية لمثـل هـذا العمـل لأنـه افـترض منـذ البدايـة أن الصـلاة سـلوك غـير سـوي. وهـو بالطبـع مـا كان مـن الممكـن أن يفعـل ذلـك مـن غـير أن يقـول إنـه لا ينشـأ مـن دوافـع معقولـة ولكـن مـن دوافـع غـير معقولـة تكمـن في اللاشـعور — وهـو نفـس الـشيء الـذي يحـاول إثباتـه. أي أن الأمـر الـذي يكشـفه هـذا الواقـع بوضـوح هـو أن بعـض نقاشـات فرويـد تتلبـس بحجـج في غايـة الدائريـة.

وعلاوة على ذلك فإن فكرة الإسقاط نفسها خاضعة لبعض التساؤل. إن واقع أن البشر يسقطون أشياء من عقولهم على العالم ليس في حدّ ذاته بدليل أن فعلهم يمثّل تحقيقا عُصابيا لأمنية. فرموز العلم والرياضيات تنتمي، على وجه الدقة، لأنظمة عددية ومفهومية نقوم بإسقاطها على العالم ليس بفعل العُصاب ولكن ببساطة لأنها تعيننا على وصف العالم الحقيقي وفهمه بصورة أفضل. إن الحقيقة الماثلة من أننا نطبّق على العالم الحقيقي، وبنجاح، "إسقاطات" أنفسنا هذه كل يوم يثبت أنها، في الواقع، تعكس شيئا من حقيقة العالم كما نختبره. وإن كان ذلك صحيحا في حالة مفاهيم الرياضيات والعلوم الطبيعية فليس هناك سبب، على الأقل نظريا، يمنعنا من افتراض أن بعض الإسقاطات الدينية ربما تكون أيضا صحيحة وأن أصلها ربما لا يكون العُصاب وإنما فهم معقول وملائم للعالم الحقيقي كما نعيه.

4. التحليل النفسي كعلم

لابد أن ننهي هذا النقد المختصر بإثارة السؤال المقلق عن التحليل النفسي نفسه كنشاط ينتمي للعلم. لقد كانت دراسة فرويد وتدريبه في مجال العلوم الطبيعية، وبدأ نشاطه العملي ببحث في فيزيولوجيا المخ. وعندما اتّجه للتحليل النفسي أكّد منذ البداية وبلغة قطعية أن أساليبه أساليب علمية. فالتحليل النفسي سينبني على جلسات وفحوصات معمّقة مع المرضى، وعلى الصياغة والاختبار الدقيق للافتراضات، وعلى البحث عن نظريات عامة، وعلى تبادل النقد في مجلات علمية. ولقد قارن فرويد في كتاب **مستقبل وهم** بفخر التقدّم البطيء والمنتظم للعلوم مثل التحليل النفسي بالتعسف والتعصب المتخلف للدين.

وعندما ننظر اليوم للقبول الواسع للتحليل النفسي فإننا نجده مستندا على النظرة العامة له باعتباره علم العقل.

وفي العقود الأخيرة تعرضت نظرة القبول هذه لنقد علمي قاس. وفي العشرين سنة الماضية على وجه الخصوص أخضع النقاد في مجالات عديدة مشروع التحليل النفسي برُمتّه — من فرويد فصاعدا — لإعادة تقييم صارمة وفاحصة. ولم يكن الحكم العام الذي توصلوا له إيجابيا، وهو حكم يمكن تلخيصه في جملتين: بصرف النظر عن قدراته، فإن فرويد لم يكن عالما طبيعيا، وبصرف عن ادعاءاته، فإن التحليل النفسي ليس علما طبيعيا. ولقد كان

الأمريكي أدولف قرونباوم (Adolf Grünbaum)، المتخصص في فلسفة العلوم، هو من وجّه أثقل التهم، وقال إن المحلليين النفسيين يفترضون باستمرار عين الأشياء التي يأملون إثباتها في عملهم مع المرضى، وأن وسائلهم لجمع الأدلة غير سليمة من الناحية العلمية، وأن الدليل المستخدم عندما يقدّم في الواقع فإنه لا يدعم الاستنتاجات الفرويدية المفصّلة التي عادة ما تُستنبط منه. ولا يقول قرونباوم إن المجال غير علمي من حيث المبدأ إلا أنه يقول إنه لا يزال يتوجب على المجال أن يُرسي وسائل علمية حقيقية لاختبار ادعاءاته.[21] وانضم آخرون لهذه الانتقادات وهم ينظرون من زاوية مختلفة. وقد لاحظوا أن نواة العلم — نظريات فرويد عن الشخصية والعُصاب — تتركب من مقارنات غامضة واستنتاجات مغلوطة، ولا يمكن إثبات أو دحض أغلبها لأنه ببساطة لا توجد وسيلة علمية حتى لاختبارها.[22] وعلاوة على ذلك وجّه البعض عينا نقدية قاسية لفرويد نفسه، ليكتشفوا رجلا مختلفا جدا من الرجل الذي قدّمه تلاميذه للعالم كعالم رائد، وكمتحدث بصوت الحقيقة في عالم يسوده الكبت الفكتوري. وأشاروا إلى أنه بينما أن مواهبه في الخيال وقدرته على الإقناع هائلة جدا بلا شك فإنه كان أيضا ذا قدرة حاذقة على دفع مصالحه الخاصة بالإضافة إلى أنه كان على استعداد لِلَي عنق الأدلة، وتجاهل النقد الصحيح، وحتى إساءة استعمال الناس عندما تخدم مثل هذه الأفعال غرض برنامجه.[23]

وعلى ضوء هذه الانتقادات فلابد من القول إن المستقبل العلمي للتحليل النفسي لا يبدو مبشّرا بالخير. فمن غير المحتمل أن تتحسن فرصة نظرية فرويد عن الدين — ما لم (وهذا دائما احتمال وارد) تتم إعادة تركيبها في إطار جديد ويتم وضعها على قاعدة تتميز بقدر أقل من الجزم وادعاء الموثوقية. ولابد من التنويه في نفس الوقت أن التحليل النفسي مجرد اتجاه واحد من اتجاهات علم النفس الحديث. ومن الواضح أن البحوث النفسية عامة ستستمر في تقديم مساهماتها الكبيرة وتطوير مداخلنا ووسائلنا لتفسير الدين وفهمه.

هوامش

(*) هذه ترجمة للفصل الثاني من الطبعة الثانية لكتاب:

Daniel L. Pals, *Eight Theories of Religion* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2006)

ترجمة محمد محمود

1.

The Future of an Illusion, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey with Anna Freud (London: Hogarth Press, 1961), 21:43.

2. السيرة الكلاسيكية والقديمة لفرويد كتبها إنجليزي كان ينتمي لدائرة أتباعه الأصلية، وهي

Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vols. (New York: Basic Books, 1953-1957).

بالإضافة للعديد من دراسات السيرة الموضوعية والقصيرة ظهرت أخيرا سيرة موثوقة هي

Peter Gay, *Freud: A Life for our Times* (New York: W. W. Norton, 1988).

3.

"Obsessive Actions and Religious Practices," in *Standard Edition*, 9:116-27.

4. استند أغلب هذا الكتاب على التحليل الذاتي، خاصة تفسيرات فرويد لأحلامه الخاصة. انظر

Gerald Levin, *Sigmund Freud* (Boston: Twayne Publishers, 1975), p. 28.

5. كُتب الكثير عن مفهوم فرويد للكبت. لمعالجة جيدة وموجزة لهذه الفكرة ومكانتها في فكر فرويد انظر

Philip Rief, *Freud: The Mind of the Moralist*, 3rd ed. (Chicago: Chicago University Press, 1979), pp. 37-44, 314-20.

6. كتابات فرويد الآتية لا تزال موضع إعجاب مؤرخي الفنون والآداب

Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood (1910); "The Moses of Michelangelo" (1914); "Dostoyevsky and Parricide".

7. قدّم فرويد هذه الصياغة لأول مرة في كتابه **الأنا والهو** عام 1923.

8. انظر

Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, in *Standard Edition*, 23:146.

9.

Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, in *Standard Edition*, 23:190.

10.

Freud, *An Outline of Psychoanalysis*, in *Standard Edition*, 23:191.

[يعـرّف **معجـم علـم النفـس والطـب النفـسي** الشـخصية القـاصرة والقصـور بأنـه "اضطـراب شـخصية يتميـز بالفشـل في التكيـف لمطالـب الحيـاة الاجتماعيـة والانفعاليـة والمهنيـة والذهنيـة. وعـلى الرغـم مـن نقـص الفاعليـة والثبـات والقـدرة عـلى إصـدار الأحـكام الصحيحـة وبعـد النظـر عنـد هـؤلاء الأفـراد فإنهـم لا يزالـون مصنفـين في عـداد الأسـوياء عنـد فحصهـم واختبارهـم. ولكـن كثـيرا منهـم يصبحـون فاشـلين ومتشرديـن ومـن متعاطـي الكحوليـات ومدمنـي المخـدرات." ج 4، ص 1691.]

11. هنـاك عـدد مـن الأعـمال المفيـدة عـن الخلفيـة اليهوديـة لفرويـد وآرائـه الدينيـة. انظـر مثـلا

Howard Littleton Philp, *Freud and Religious Belief* (New York: Pitman, 1956); G. Zillboorg, *Freud and Religion: A Restatement of an Old Controversy* (Westminster, MD: Newman Press, 1958); Earl A. Grollman, *Judaism in Sigmund Freud's World* (New York: Appleton-Century, 1965); Hans Küng, *Freud and the Problem of God* (New Haven, CT: Yale University Press, 1979); Edwin R. Wallace IV, "Freud and Religion," in Werner Muensterberger et al., eds., *The Psychoanalytic Study of Society*, vol. 10 (Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1984), pp. 113-61; Peter Gay, *A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis* (New Haven, CT: Yale University Press, 1987).

12.

Jones, *Life and Work of Freud*, 3: 351.

.13

Freud, “Obsessive Actions and Religious Practices,” (1907), in *Standard Edition*, 9:126.

هــذه الجملــة الشــهيرة، التــي تتصــدّر هــذا الفصــل، تظهــر مــرة ثانيــة في **مسـتقبل وهـم.**

.14

Totem and Taboo, in *Standard Edition*, 13: 132-42.

.15

Totem and Taboo, in *Standard Edition*, 13: 145.

.16

Freud, *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 19.

.17

Freud, *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 33.

.18

Freud, *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 43.

.19

Freud, *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 43.

.20

Freud, *The Future of an Illusion*, in *Standard Edition*, 21: 44.

.21 انظر عمله المهم

The Foundations of Psychoanalysis (Berkeley, CA: University of California Press, 1984).

.22 انظر خاصة

Malcolm Macmillan, *Freud Evaluate: The Completed Arc* (New York: North Holland, 1991).

.23 عــن مواهــب فرويــد الأدبيــة وخاصــة في مجــال الكتابــة غــير الإبداعيــة ا نظر

Patrick J. Mahoney, Freud as a Writer (New Haven, CT: Yale University Press, 1987).

ويجد القارىء عرضا ضليعا للانتقادات والتقريظات العلمية في

Frank Sulloway, *Freud, Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend* (New York: Basic Books, 1979);

انظر أيضا

Jeffrey Moussaieff Masson, *The Assault upon Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory* (New York: Farrar, Strauss, and Giroux, 1984); Frederick C. Crews, *Skeptical Engagements* (New York: Oxford University Press, 1986).

لتلخيصات هذه الانتقادات والنقاشات الحامية التي أثارتها انظر

Paul Robinson, *Freud and His Critics* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993); Frederick C. Crews, "The Unknown Freud," *New York Review of Books* 40, no. 19 (November 18, 1993): 55-66.

